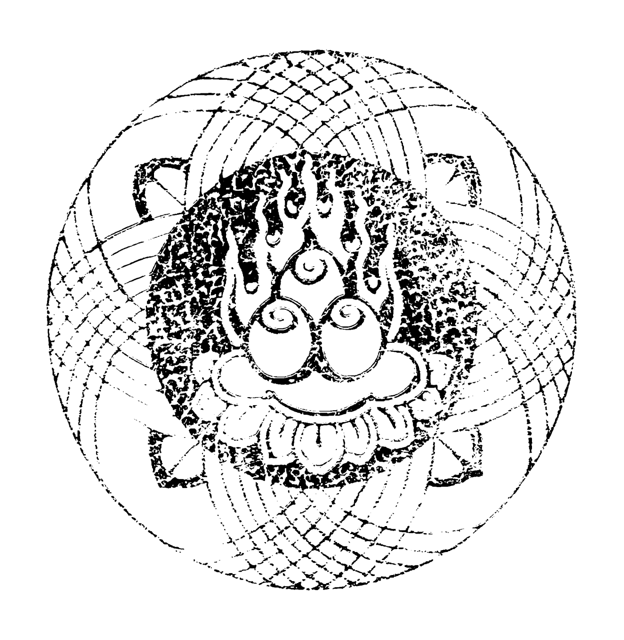


БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

Центр по изучению философии и психологии буддизма Махаяны при Философско-политологической школе Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургское общество «Фо гуан» (Свет Будды) объявляют о приеме слушателей на первый курс обучения по специальности «Философия и психология Дальневосточного буддизма Махаяны» (с преподаванием древнекитайского и других восточных языков).

За справками обращаться по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, СПбГУ, Философский факультет, комн. 130 (тел. 218-94-22) к Е. А. Торчинову, К. Ю. Солонину, А. И. Мигунову.

Редактор-составитель *Е. А. Торчинов*

Управляющий издательством *А. В. Старынин*

ISBN 5-87452-039-2

© Издательство «Андреев и сыновья», 1993

ПРЕДИСЛОВИЕ

Перед читателями — второй выпуск альманаха «Буддизм в переводах», подготовленный Центром по изучению философии и психологии Дальневосточного буддизма Махаяны при Философско-политологической школе СПбГУ и Санкт-Петербургским обществом «Фо гуан» (Свет Будды). Первый выпуск был опубликован издательством «Андреев и сыновья» в 1992 году.

Как и в первом выпуске Альманаха, его авторы и составитель стремились дать читателю как можно более полное представление о буддийской традиции, начиная с философских текстов буддизма и кончая источниками, повествующими о народных формах этой религии.

Часть материалов нового выпуска Альманаха продолжают публикации первого выпуска. Это переводы *Махаяна шраддхотпада шастры*, трактата китайского мыслителя Цзун-ми об истоках чань (дзэн) и палийские хроники по истории буддизма в Бирме.

Другие материалы открывают серию новых публикаций Альманаха. Канонические тексты буддизма представлены «Сутрой сердца праджня-парамиты» — кратким, но чрезвычайно важным текстом, раскрывающим буддийское учение о Пустоте (*шуньята*) и Запредельной Премудрости (*праджня*).

Из философских текстов, представленных в этом выпуске, следует прежде всего упомянуть подборку переводов из третьей, космологической, главы «Энциклопедии Абхидхармы» (Абхидхармакоша) великого индийского философа Васубандху. Из нее читатель узнает о буддийской теории космических циклов, об этапах развертывания и свертывания космоса, а также о буддийской концепции государственной власти.

Публикация первой главы трактата Дхармакирти «Ньябинду» познакомит читателя с буддийскими трактатами по логике, сочинения Сэн-чжао — с развитием буддийской философии мадхъямики в Китае.

В этом выпуске Альманаха начинается также публикация двух важных памятников буддийской мысли в Китае (продолжение в последующих выпусках). Прежде всего это знаменитые беседы и проповеди одного из величайших наставников чань в Китае Линь-цзи И-сюаня (IX век) «Линь-цзи лу» (японск. «Риндзай року»), оказавшие огромное влияние на развитие школы чань (дзэн) в Китае, Японии и Корее. Кроме того, читателю также предлагается первая часть трактата монаха IV—V веков Хуэй-юаня «Монах не должен оказывать почести императору», посвященного проблеме отношения между буддийской общиной и государством в средневековом Китае.

Читатель познакомится также с переводами сочинений буддийских японских монахов Догэна (школа дзэн) и Рэннё (школа Чистой Земли). В Альманахе представлены переводы жизнеописания известного деятеля тибетского буддизма Гамбовы (школа каргью/каджуд), а также переводы китайских и монгольских текстов, относящихся к области популярного, народного буддизма.

В заключительном разделе Альманаха помещены статьи крупнейших петербургских буддологов, посвященные анализу проблем, непосредственно связанных с публикуемыми текстами. Особо хотелось бы отметить статью покойного востоковеда Е. А. Западовой, сделавшей исключительно много для понимания роли и места буддизма в литературе и культуре Бирмы.

Переводчики и авторы данного выпуска надеются на благосклонное внимание читателей и ждут их откликов и пожеланий, которые можно направить или в адрес издательства «Андреев и сыновья», или в адрес Центра (199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, 5, СПбГУ, Философский факультет, комн. 130, Центр по изучению философии и психологии Дальневосточного буддизма Махаяны, Е. А. Торчинову, К. Ю. Солонину, А. И. Мигунову).

Сопредседатели Центра пользуются случаем выразить благодарность президенту Фонда буддийского образования преподобному Ши Цзин-куну (Тайвань) за любезно подаренные Центру книги и аудиокассеты с записями его лекций и проповедей.

Е. ТОРЧИНОВ, сопредседатель Центра

ИЗ БУДДИЙСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

СУТРА СЕРДЦА ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТЫ

Предлагаемый вниманию читателя небольшой текст является тем не менее одним из важнейших текстов буддизма Махаяны. Он относится к классу так называемых праджняпарамитских сутр, то есть канонических текстов, повествующих о высшей интуитивной премудрости, совершенном понимании, переводящем на другой берег существования, то есть в нирвану. Данная сутра не просто один из текстов этого класса. Она представляет собой как бы квинтэссенцию учения о Запредельной Премудрости кратким и сжатым изложением самой его сути, сердцевины, сердца. Отсюда и название сутры.

Как и всякая праджняпарамитская сутра, данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. А это состояние как раз и есть Праджня-парамита, Запредельная Премудрость.

Сутра, как и разработанное на основе праджняпарамитских текстов философское учение мадхъямики (*шуньявады*), называет эту реальность шуньятой (пустотой) — неописываемой и невыразимой в категориях и понятиях реальностью. Сутра однозначно, в своеобразной «шоковой» манере провозглашает условность и относительность фундаментальнейших положений раннебуддийского учения (Хинаяна, Тхеравада), ставших буквально святыми для всех буддистов, и их неприменимость к истинной реальности как она есть. С точки зрения этой высшей истины *(парамартха сатья)* все элементы психики изначально упокоены и пребывают в нирване, а все живые существа уже здесь и теперь являются Буддами: сансара (мир рождений и смертей) и нирвана суть одно и то же. Усмотрение же различия между ними — плод заблуждения, впрочем, тоже пустого и иллюзорного, лишенного своей собственной природы.

Сутра сердца праджня-парамиты (*Праджняпарамита хридайя сутра*; *кит.* Божоболомидо синь цзин, или Баньжоболомидо синь цзин) является одной из наиболее популярных

и почитаемых сутр Дальневосточной Махаяны, особенно в школе чань (дзэн). Она и ранее переводилась на русский язык (с санскрита А. А. Терентьевым — «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии.— Буддизм: история и культура. М., 1989 и с тибетского — С. Ю. Лепеховым — Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты.— Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991). С китайского языка текст переводится впервые.

Данный перевод выполнен с китайской версии великого китайского переводчика и философа VII века Сюань-цзана, включенной им в его компендиум праджняпарамитских текстов *Маха праджня-парамита сутра*. Китайский текст отражает особенности восприятия и понимания сутры на Дальнем Востоке, поскольку не только в Китае, но и в Корее, и в Японии, и во Вьетнаме языком буддийского канона был классический литературный китайский язык.

* *

Бодхисаттва Авалокитешвара [1] во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег.

Шарипутра! [2] Материя не отлична от пустоты. Пустота не отлична от материи. Материя — это и есть пустота. Пустота — это и есть материя. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания так же точно таковы.

Шарипутра! Все дхармы имеют пустоту своим сущностным свойством. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет материи, нет групп чувства, представлений, формирующих факторов и сознания [3], нет органов зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и ментального восприятия [4], нет зримого, слышимого, обоняемого, вкусоощущаемого, осязаемого, нет и дхарм [5]; нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы ментального восприятия [6].

Нет заблуждения и нет прекращения заблуждения и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти [7]. Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и Пути [8]. Нет мудрости и нет обретения, и нет того, что было бы обретаемо.

По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджняпарамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они

удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану.

Все Будды трех времен[9] по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннутара самьяк самбодхи[10].

Посему знай, что праджня-парамита — это великая божественная мантра, это мантра великого просветления, это наивысшая мантра, это несравненная мантра, могущая отсечь все страдания, наделенная истинной сутью, а не пустопорожняя. Поэтому и называется она мантрой праджня-парамиты. Эта мантра гласит: *«Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!»*[11]

Сутра сердца праджня-парамиты закончена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Авалокитешвара (кит. Гуаньшиинь — Созерцающий звуки мира) — великий бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания. Его китайское имя является переводом древнейшей санскритской формы «Авалокитесвара», т. е. «Внимающий звукам мира», тогда как позднейшее «Авалокитешвара» означает «Господь, внимающий миру».

[2] Шарипутра — один из учеников Будды.

[3] Здесь перечисляются пять скандх (кит. *юнь*), т. е. групп элементов (*дхарм*), образующих эмпирическую личность: *рупа скандха* (*сэ*) — группа материи; *ведана скандха* (*шоу*) — группа чувствительности (приятное, неприятное, нейтральное); *самджня скандха* (*сян*) — группа образования представлений; *самскара скандха* (*син*) — группа формирующих факторов, волевой аспект психики и *виджняна скандха* (*ши*) — группа сознания.

[4] Здесь перечисляются «индрия» — шесть органов восприятия, к которым относится и «ум» — манас.

[5] Здесь перечисляются объекты чувственного восприятия (*вишая*). Под «дхармами» здесь имеется в виду «умопостигаемое» как объект манаса.

[6] Здесь содержится свернутое перечисление элементов психики (*дхарм*), классифицируемых по «дхату» (*цзе*) — источникам сознания, включающим в себя орган восприятия и его объект (двенадцать дхату).

[7] Здесь содержится свернутое перечисление элементов «причинно-зависимого происхождения» (*пратитья самутпада*), учение о котором является одной из первейших основ раннего буддизма. Неведение (*авидья*; *у мин*) — первый элемент «зависимого происхождения» (всего их 12), старость и смерть — последний. Между ними располагаются следующие взаимообусловливающие элементы (звенья): влечение, сознание, имя и форма (психическое и физическое), шесть баз чувственного восприятия, соприкосновение органов чувств с их объектами, чувство приятного, неприятного или нейтрального, вожделение, стремление к желаемому, полнота жизни, новое рождение (в свою очередь ведущее к старости и смерти).

[8] Здесь перечисляются и отрицаются Четыре Благородные Истины буддизма: истина о всеобщности страдания, истина о причине страдания, истина о прекращении страдания и истина о пути к этому прекращению.

[9] То есть Будды прошлого, настоящего и будущего.

[10] Совершенное и полное пробуждение (кит. *аноудоло саньмао саньпути*) — высшая цель буддизма Махаяны, обретение состояния Будды.

[11] Мантра в китайском чтении имеет вид: «Цзиди, цзиди, болоцзиди, болосэнцзиди, пути, сапохэ!» Ее условный перевод: «О, переводящая за пределы, переводящая за пределы, уводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного, пробуждение, славься!»

ИЗ БУДДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЙ

«КОСМОЛОГИЯ» ВАСУБАНДХУ КАК ИСТОЧНИК ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ

(Отрывок из перевода III раздела «Энциклопедии Абхидхармы»)

Письменное наследие классической индо-буддийской традиции, как известно, чрезвычайно обширно и многообразно. Однако взятое в целом это наследие, на наш взгляд, обладает довольно существенной для этнографии особенностью: в пределах любого традиционного текста, какой бы области буддийской культуры этот текст ни принадлежал, мы обнаруживаем обилие сведений, способных в соответствующей системе соотнесения обрести статус этнографических данных. В связи с этой особенностью индо-буддийского письменного наследия естественным образом возникает проблема использования письменных памятников в качестве источников этнографических сведений.

Что может дать такой аспект изучения письменного наследия как для этнографа, так и для востоковеда — историка традиционных идеологий (в нашем случае буддолога)? Анализ, с точки зрения этнографической дисциплины, безусловно, будет способствовать выработке научного критерия различения этнокультурного и идеологического (собственно буддийского) компонентов, присутствующих в каждом рассматриваемом тексте. Одновременно с этим этнографические сведения, обнаруживаемые в традиционных трактатах, позволяют в значительной степени обогатить общий фонд этнокультурных представлений о первых носителях буддизма. И, наконец, этнографические сведения, почерпнутые из сочинений теоретиков «элитарного», т. е. монашеского буддизма, помогут нам реконструировать стиль мышления буддийских ученых с учетом не только их высочайших достижений в сфере философствования, но и того влияния, которое оказывал на это философствование стадиально более ранний — допонятийный тип мышления.

Нами предпринята попытка обозначить в общих чертах этнографический материал одного из самых значительных

индо-буддийских теоретических трактатов — «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (V в.) применительно к названному выше кругу проблем. Этот пространный трактат состоит из восьми основных и одного вспомогательного раздела и является фундаментальным источником для изучения религиозно-философских воззрений школ Вайбхашика и Саутрантика. Названные школы образуют систему классической абхидхармистской философии (хинаянское направление). Основной массив сведений этнографического характера сосредоточен в III разделе трактата — *Лока-нирдеша*, т. е. «Учение о мире», или, в другой формулировке, «Космология», «Буддийская космология».

Лока-нирдеша (дословно «Изложение [учения] о мире») — представляет собой целостную экспозицию традиционной картины мира. В аспекте исследования истории идеологических учений стран буддийского Востока III раздел «Энциклопедии Абхидхармы» является весьма значимым. Космологическое учение, зафиксированное в тексте Васубандху, в своих узловых пунктах не претерпело значительных изменений на всем протяжении существования буддийской идеологии. Более того, это учение, возникшее в пределах абхидхармистской концепции, было принято практически всеми школами и направлениями буддизма. А в настоящее время значимые элементы традиционных космологических представлений могут быть легко обнаружены в сознании больших социальных групп, ориентированных на буддийскую идеологию, групп, до сих пор представляющих основную массу населения в странах Юго-Восточной Азии и в других государствах, входящих в ареал распространения буддийской культуры.

Безусловно, классические космологические построения, попадая на почву иных, нежели буддийская, идеологических традиций, ассимилировались в пределах автохтонных культурных рамок. Но здесь необходимо подчеркнуть, что в процессе этой ассимиляции первоначальная идеологическая значимость автохтонных культурных реалий также видоизменялась, приобретая черты, свойственные буддийской религиозной ориентации. И в этом отношении очень существенно то, что автор «Учения о мире» включил в свой текст цитаты и указания на канонические сутры, содержащие исходный индо-буддийский материал космологического характера.

Лока-нирдеша существенно отличается по способу подачи содержания от остальных разделов «Энциклопедии Абхидхармы». Наблюдение над этим текстом позволило нам установить некоторые специфические особенности, характерные именно для «Буддийской космологии». Среди них в первую очередь следует отметить отличие языка описания. Если

другим разделам присуща отчетливая строгость понятийно-терминологического аппарата, то в III разделе мы обнаруживаем известную разнородность лексического оформления философского и нефилософского материала. В зависимости от характера рассматриваемых проблем Васубандху использует либо язык философского дискурса, либо мифопоэтическую систему образов и общеязыковую лексику. Космологические построения излагаются, как правило, таким образом, что могут быть поняты или в качестве познавательной метафоры, или буквально — как реликты мифопоэтической традиции. В то же время высокодифференцированная философская проблематика подается абсолютно однозначно, и лексический способ этой подачи остается тем же самым, что и способ изложения в первых двух разделах.

Материал I раздела «Энциклопедии Абхидхармы»[1] отличается от *Лока-нирдеши*, в частности, и своей большой содержательной однородностью — это сугубо теоретический разбор философской проблематики. Знакомство с I разделом позволяет полностью убедиться в том, что буддийская философия V в. стояла на исключительно высокой ступени теоретической рефлексии и что рефлексия эта уже сделалась занятием безусловно профессиональным. В системе общественного разделения труда традиционный идеолог, теоретик уже занимал строго определенное место. Таким образом, философия как профессиональное занятие — со всеми необходимыми оговорками применительно к специфике раннесредневекового индийского общества — выработала такой тип мышления, который может быть условно назван теоретическим, поскольку он вполне сопоставим по своей «технологии» с современным логико-понятийным мышлением.

Однако в «Буддийской космологии» мы сталкиваемся с несколько иным явлением, нежели, например, в I разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Явление, о котором мы говорим, особенно наглядно представлено в автокомментарии к карикам, излагающим вопросы космографии и космогенеза, а также абхидхармистский взгляд на проблему происхождения человеческого общества и социальной власти.

Для раннесредневековой индийской культуры, а возможно, и для индийской культуры в целом характерна тенденция, не допускающая бесследного исчезновения предшествующих культурных слоев. Этнографическая действительность эпохи возникновения устной мифопоэтической традиции «в снятом

---

[1] Перевод этого раздела с санскритского оригинала выполнен В. И. Рудым (См.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, комментарии, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990).

виде» продолжала присутствовать в актуальных культурных формах, обусловливая, в свою очередь, мыслительные формы и логические особенности осмысления мира. Проблема влияния стадиально предшествующего исторического типа мышления на традиционный теоретический текст, таким образом, выдвигается на одно из ведущих мест.

Элементы мифологического мышления, т. е. мышления, характерного прежде всего для архаической бесписьменной традиции, довольно отчетливо обнаруживаются на протяжении всего текста III раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

Васубандху излагает космологическую проблематику в соответствии с тем, как она представлена в сутрах канонического корпуса. Но, как известно, *Сутра-питака* (I раздел Буддийского канона) содержит проповеди и поучения, приуроченные к конкретным целям и конкретной аудитории. Элементы космологии представляли собой наиболее прозрачный в смысловом отношении аспект в литературе сутр. В силу эксплицитности своего содержания эти фрагменты менее всего нуждались в философской экзегетике. При систематизации космологической концепции, которую предпринял Васубандху, перед ним встала задача объединения разрозненных космологических фрагментов из *Сутра-питаки* в единое непротиворечивое целое. Собственно проблема теоретического, логико-понятийного истолкования в этом плане возникала перед автором «Энциклопедии Абхидхармы» только в тех случаях, когда доктринальные источники допускали возможность разночтения. Как видно из текста *Лока-нирдеши* при его сопоставлении с соответствующими космологическими фрагментами литературы сутр, Васубандху, весьма точно воспроизводя каноническое содержание этой проблематики, тем самым воспроизводит и тип мышления, зафиксированный в *Сутра-питаке.* Знакомясь с этиологическими мифами, зафиксированными в *Лока-нирдеше,* мы можем сделать вывод о том, что литература сутр была обращена по преимуществу к аудитории, не преодолевшей еще черты мифологичности в мышлении.

Однако текст Васубандху — в отличие от литературы сутр — совершенно очевидно обращен уже к иной аудитории, а именно к аудитории, вполне владеющей мышлением теоретическим (логико-понятийным). В пользу этого утверждения, как мы уже упоминали, свидетельствует материал I раздела «Энциклопедии Абхидхармы». К моменту создания «Энциклопедии Абхидхармы» в индийской философии существовали высокоразвитые логические учения, и вклад буддийских мыслителей в развитие этих учений был весьма значителен. Тем не менее в индийском обществе, и это отчетливо видно из текстов, относимых к так называемому народному буддизму,

синхронно логико-понятийному типу мышления функционировал стадиально более ранний исторический тип мышления, соответствовавший эпохе становления архаических социокультурных институтов. Это синхронное функционирование в общественном сознании стадиально различных типов мышления с необходимостью обусловливало собой и специфику индивидуального сознания. Даже для представителей рафинированной буддийской учености логико-понятийный тип рефлексии не исключал осмысления мира средствами мифологического мышления.

Исторически и культурологически это может быть понято исходя из того существенного обстоятельства, что носители теоретического сознания в буддизме были воспитаны в рамках религиозной доктрины, фиксировавшей архаический тип мышления. И хотя буддизм как популярная религия и буддизм как совокупность конкретных религиозно-философских систем представлял в классический период две различные формы общественного сознания, в сознании индивидуальном могли органично уживаться лояльность к буддийской доктрине и высокая теоретическая рефлексия. При этом, конечно, необходимо иметь в виду, что мы говорим здесь о представителях традиционной учености.

* * *

Предлагаемый вниманию читателя перевод отрывка из *Лока-нирдеши* — III раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху содержит наиболее представительный в этнографическом отношении материал, хорошо иллюстрирующий вышеизложенные положения.

Карики 90—93 содержат такое учение о временны́х космических циклах — кальпах. Мир, согласно буддийским космологическим представлениям, созидается в течение двадцати промежуточных кальп. Столько же времени занимает и процесс разрушения. Столько же времени мир пребывает в разрушенном состоянии. Двадцать кальп — это также продолжительность существования мира в сотворенном состоянии. Слово «сотворенное» употребляется здесь Васубандху не в том смысле, который подразумевает творца и акт творения, но только в том, что процесс космогенеза дошел до высшей стадии эволюции, после которой начинается постепенное «рассеяние» (Васубандху) мира.

Карика 94 развернуто истолковывает это определение применительно к реализации идеала бодхисаттвы, т. е. идеала религиозного освобождения путем развития добродетели сострадания. Важно подчеркнуть, что, упоминая этот махаянский

религиозный идеал в тесной связи с изложением проблем космогенеза, Васубандху никоим образом не рассматривает его как альтернативу абхидхармистского монашеского идеала архатства, т. е. достижения религиозного освобождения через йогу и философское познание. Такой разворот в изложении, очевидно, требует дополнительного исследования в аспекте истории традиционных идеологий, так как до настоящего времени наука не располагала данными о взаимодополняемости этих идеалов.

В этой же карике автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает также на соотношения этапов космогенеза и появления различных типов просветленных — Будд и Пратьекабудд, среди которых Васубандху выделяет «живущих в сообществах» (шраваки) и «подобных носорогу», т. е. тех, которые живут в полном уединении.

Карика 95 вводит новую проблему — проблему условий космогенеза, соответствующих появлению субъектов идеальной царской власти. В автокомментарии на эту карику Васубандху приводит типологию Чакравартинов (вселенских правителей), различающихся по обширности господства и характеру атрибутов власти.

Карика 96 углубляет рассмотрение этой проблемы и дает разъяснение относительно способов обретения власти Чакравартинами. Васубандху особенно подчеркивает то обстоятельство, что одновременно невозможно появление двух Чакравартинов или двух Будд в одной и той же вселенной, их появление может быть только последовательным во времени. Однако во многих вселенных могут одновременно появляться и Будды, и Чакравартины. Чакравартины, согласно абхидхармистским представлениям, достигают господства без применения насилия: даже когда они одерживают победу с помощью оружия, они никого не убивают, а победив, наставляют на десять благих путей деятельности, следуя которым живые существа обретают новое рождение среди богов. Высший тип Чакравартина обретает власть посредством приглашения на царство и в силу этого не нуждается в применении оружия.

Ссылаясь на канонический текст, Васубандху перечисляет семь «сокровищ», появляющихся в мире, когда приходит к власти Чакравартин. Эти «сокровища» — чакра как символ царской власти, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр. В этом нетрудно усмотреть перечисление социальных ценностей, которые нельзя интерпретировать иначе, как фундамент традиционного индийского общества. Чакравартина, как и Будду, отличают «тридцать два признака великой личности», но у Будды эти признаки достигают полного совершенства.

Как мы можем видеть из изложения сюжета о происхождении совершенного Властителя вселенной, абхидхармистские философы выступали апологетами господства воинского сословия, поскольку с появлением идеального правителя — кшатрия связывалась возможность обретения высших мирских ценностей, а, кроме этого, такой правитель способствовал самим содержанием своего господства обретению благоприятных форм рождения для своих подданных. Полному идеологическому утверждению преимущественного характера власти кшатриев служит и указание на качественную однородность отличительных признаков Будд и Чакравартинов.

Карики 97—98 представляют собой изложение традиционных воззрений на социогенез, получивших также название социологического мифа. Проблемы социогенеза, как и весь предшествующий материал, связываются Васубандху с учением о мировых циклах. Особенный интерес здесь представляет миф апологетического характера о происхождении воинского сословия и царской власти. Кшатрии, согласно этому мифу, являлись первоначально выборными хранителями полей от разграбления. Царь был избран из среды хранителей полей путем конвенции большинства. От этого выборного царя и произошла династия царей, т. е. наследование власти по праву рождения.

Относительно сословия брахманов Васубандху очень коротко отмечает, что брахманами стали называть себя люди, избравшие уединение, отказавшиеся от жизни домохозяина.

В автокомментарии на эти карики Васубандху разъясняет также причины физической и моральной деградации людей, соответствующие по своим следствиям этапам социогенеза. В качестве этих причин он указывает страстное влечение испытывать вкусовые ощущения и лень.

Карики 99—102 завершают III раздел трактата и содержат изложение эсхатологической концепции, учение о разрушении мира и уничтожении живых существ. «Последние времена», согласно тексту Васубандху, характеризуются сокращением человеческой жизни до десяти лет и катастрофическим падением, деградацией их морального состояния. Люди этой стадии космического цикла злобны, одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью и привержены ложным учениям. Здесь интересно указание на возраст. Васубандху и прежде, рассматривая различные аспекты космогенеза, указывал продолжительность жизни, едва ли сопоставимую с возможной, но нигде это не комментировал. Можно только выдвигать предположения относительно того, что в течение десяти лет человек проходит все стадии жизни, а не остается ребенком, либо что десять лет — это метафорическое обозначение уровня ментального развития.

Текст Васубандху не дает прямого ответа на подобные вопросы.

Эсхатологическая концепция излагается в III разделе «Энциклопедии Абхидхармы» следующим образом: даются возрастной и моральный критерии «последних времен», затем рассказывается о причинах гибели людей (голод, оружие и болезни) и продолжительности действия этих причин до полного уничтожения человеческих существ. Васубандху указывает также, что на различных «континентах» эти бедствия проявляются неодинаково.

Особый интерес представляет дискуссия об уничтожимости атомов, инкорпорированная в ткань излагаемых концепций. Это чисто философская дискуссия, в которой оппонентом абхидхармистов выступает ортодоксальная брахманистская школа Ньяя-Вайшешика. Данная школа стояла на позициях утверждения неуничтожимости атомов, сотворенности мира, существования субстанциальной мировой души — Атмана. Ньяя-Вайшешика выступала лидером брахманистских школ, противостоящих буддийской философии, абхидхармике, поэтому Васубандху даже не считал необходимым лишний раз именовать столь известного оппонента.

Перевод III раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху выполнен с санскритского оригинала, изданного Прадханом (Abhidharmakošabhāsya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. V. VIII. Patna, 1967).

* *

...Теперь следует рассмотреть длительность кальпы, или космического периода.

Кальпа — разных видов.

[Это] — промежуточная, или малая кальпа, кальпа разрушения, кальпа созидания и великая кальпа.

Здесь

90. *Кальпа разрушения — [период] от прекращения рождения в адах до разрушения местопребываний.*

[Продолжительность кальпы разрушения:] начиная от прекращения рождений в адах и до разрушения местопребываний, или «вместилищ», включительно.

Существуют два [вида] разрушения: разрушение, или рассеяние, форм существования и разрушение миров. [Другими словами, это] рассеяние живых существ и разрушение [их] «вместилищ».

Наступает время, когда живые существа в адах только умирают, но не рождаются — это и есть начало кальпы разрушения. Поэтому говорится, что период в двадцать промежуточных, или малых, кальп, в течение которого этот мир находился в состоянии развития, завершен, и начался период в двадцать промежуточных кальп, в течение которого мир будет разрушаться.

Когда в адах не остается больше ни одного живого существа, то в этой же мере разрушен и [соответствующий] мир ввиду исчезновения обитателей ада. [Если] у кого-нибудь в это время еще остается [какое-либо следствие прошлой] деятельности, которое должно быть с необходимостью исчерпано в адских формах существования, то это [живое существо] ввергается в [соответствующие] ады другой мировой системы.

Аналогичным образом следует рассматривать и рассеяние (уничтожение) животных и претов. Животные, обитающие в Великом океане, исчезают первыми. Что касается домашних животных, то [они рассеиваются] вместе с людьми.

В это время некто из множества людей, [живущих на Джамбудвипе], сам, без помощи учителя, будучи пригодным для реализации дхарматы, входит в состояние первого медитативного сосредоточения. Выйдя из него, он восклицает: «Какое это блаженство — радость и счастье, порожденные отвлечением [от неблагих дхарм]! Какой покой — радость и счастье, порожденные отвлечением!»

Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние медитативного сосредоточения и затем, после смерти, рождаются в мире Брахмы. И когда на Джамбудвипе не остается больше ни одного живого существа, то разрушается и этот мир-[вместилище] ввиду рассеяния [обитателей] Джамбудвипы.

То же самое можно сказать и о разрушении Пурвавидехи, Годании и Уттаракуру. Когда среди обитателей [этих континентов] не остается ни одного живого существа, то ввиду рассеяния человеческой формы существования исчезает и этот мир. Однако обитатели Уттаракуру после смерти рождаются среди богов чувственных сфер, поскольку они не обладают отрешенностью.

Подобным же образом [некоторые] из богов, принадлежащие к группе Четырех великих хранителей, также, войдя в состояние первого медитативного сосредоточения, рождаются в мире Брахмы. Затем, когда здесь больше не остается ни одного живого существа, то ввиду рассеяния группы Четырех великих хранителей происходит разрушение и этого мира.

Это же самое следует сказать и [о других богах] до класса «Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими» включительно. Когда среди богов чувственных сфер не остается больше ни одного живого существа, то ввиду рассеяния [обитателей] всех его сфер происходит разрушение чувственного мира.

В мире Брахмы также некто из множества [пребывающих в нем] живых существ входит в состояние второго медитативного сосредоточения, будучи пригодным для реализации дхарматы, и, выйдя из него, восклицает: «Какое это блаженство — радость и счастье, порожденные концентрацией [сознания]! Какой покой — радость и счастье, порожденные концентрацией!» Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние сосредоточения и после смерти рождаются среди «лучезарных» богов. Когда в мире Брахмы не остается больше ни одного живого существа, то ввиду их рассеяния происходит разрушение и этого мира.

Затем, когда [мир-]вместилище уже пуст и [совокупное следствие] деятельности живых существ, породившее его, полностью исчерпано, со всех сторон [вселенной] последовательно восходят семь солнц и сжигают дотла всю землю, включая Сумеру.

Из этого, испепеленного таким образом [мира], пламя, раздуваемое ветром, достигает пустого дворца Брахмы и сжигает его. Это пламя следует рассматривать как присущее только данной сфере [существования], ибо качественно различные бедствия не распространяются [на разные сферы вселенной]. «Из этого... [мира]» — сказано потому, что [пламя] возникает в тесной связи с тем [пламенем], т. е. огонь чувственного мира связан с огнем мира форм.

Аналогичным образом следует рассматривать и другие разрушения.

[Итак, кальпа разрушения] — это период, начинающийся со смерти и прекращения рождения в адах и завершающийся полным разрушением вместилищ — [местопребываний живых существ].

Кальпа созидания — от первоначального ветра до возникновения обитателей ада

Время от первого ветра до появления живых существ в различных адах называется кальпой созидания.

Мир долгое время пребывает в состоянии такого рассеяния, когда остается лишь акаша; затем вновь, благодаря энергии [совокупных] действий живых существ, в акаше начинают веять очень легкие ветры, как знаки, предвещающие будущее появление вместилищ. Тогда этот мир, который

двадцать промежуточных, или малых, кальп пребывал в состоянии рассеяния, следует рассматривать как завершивший свое существование, а мир, который будет еще развертываться,— как возникший.

Затем эти ветры, все более усиливаясь, образуют, как уже было сказано, круг ветра, после чего постепенно возникают в упомянутой последовательности круг воды, Великой земли из золота, континенты, Сумеру и т. д.

Первым появляется дворец Брахмы, затем — остальные [дворцы до сферы богов] Яма; однако [все это происходит] после возникновения круга ветра. И так благодаря развертыванию вместилищ развертывается и этот мир.

Тогда одно из многочисленных живых существ, умершее последним в «лучезарной» сфере, рождается в пустом дворце Брахмы. Другие живые существа, также умершие в этой сфере, рождаются среди «Жрецов Брахмы» и ниже — в сфере [богов], «Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими». И так, в указанной последовательности, [живые существа] рождаются на [континентах] Уттаракуру, Годания, Пурвавидеха и Джамбудвипа, среди претов, животных и в адах. Закономерность здесь следующая: тот, кто погибает последним, появляется первым.

И когда в адах рождается первое живое существо, процесс развертывания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [считается] завершенным и начинается период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных кальп.

91. *Промежуточная кальпа — от бесконечности до десяти лет продолжительности жизни.*

При созидании мира проходит девятнадцать кальп, в течение которых продолжительность человеческой жизни безгранична. Постепенно продолжительность жизни сокращается от безграничной до десяти лет — это происходит в течение первой промежуточной кальпы существования уже созданного [мира].

Затем — восемнадцать других кальп увеличения или уменьшения

Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных кальп увеличения и уменьшения [продолжительности жизни].

— Как это понимать?

— Начиная от этих десяти лет, продолжительность жизни, последовательно возрастая, достигает восьмидесяти тысяч

лет, а затем, также [последовательно] уменьшаясь, вновь доходит до десяти лет. Так происходит во второй промежуточной кальпе и в других восемнадцати.

92. *Одна — [кальпа] увеличения.*

Из двадцати одна промежуточная — кальпа только увеличения, но не уменьшения. Продолжительность человеческой жизни в ней увеличивается от десяти до восьмидесяти тысяч лет.

— До каких пределов возможно такое увеличение?

— Оно — до продолжительности жизни в восемьдесят тысяч.

Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения — в последней. Таким образом, длительность всех [промежуточных кальп] одинакова.

И так этот мир пребывает сотворенным двадцать кальп.

И так этот мир существует в сотворенном состоянии в течение двадцати промежуточных, или малых, кальп [при определении длительности] промежуточной кальпы указанным выше способом.

Сколько времени [мир] пребывает сотворенным, столько же времени

93. *Он [,мир,] созидается, а также пребывает в разрушенном состоянии и разрушается.*

[Мир] созидается в течение двадцати промежуточных кальп, разрушается, или рассеивается, также в течение двадцати промежуточных кальп и столько же пребывает в разрушенном состоянии. И хотя в эти периоды не происходит ни увеличения, ни уменьшения [продолжительности жизни], время их длительности считается одинаковым.

При этом вместилища — [местопребывания живых существ] созидаются в течение одной промежуточной кальпы, в течение девятнадцати промежуточных кальп они населяются [живыми существами], в течение одной промежуточной кальпы они разрушаются и в течение девятнадцати — пустеют.

Четверка этих промежуточных кальп составляет восемьдесят.

Эти восемьдесят — великая кальпа.

Это и есть величина великой кальпы.

— Какова ее внутренняя сущность?

— [Это] — внутренняя сущность пяти групп.

— Как было сказано: «Свойство просветленности обретается в течение трех „неисчислимых“ кальп». Какая из упомянутых кальп [имеется здесь в виду]?

— Великая кальпа, о которой говорилось [выше]. Из трех таких «неисчислимых» [кальп] и возникает

94. *состояние просветления,*

т. е. в течение трех «неисчислимых» кальп.

— Но в неисчислимом нет предела числового [ряда]; почему же говорится о трех?

— Это следует понимать не так.

— А как же?

— В стоящей особняком сутре читаем: «Неисчислимое — через шестьдесят позиций».

— Какие это шестьдесят [позиций]?

— Единица сама по себе — первая позиция; десять раз по единице — вторая позиция; десять раз по десять — сто, или третья позиция; десять раз по сто — тысяча, или четвертая позиция; десять раз по тысяче — десять тысяч, или прабхеда; десять раз по прабхеде — один лакша, или сто тысяч; десять раз по лакше — атилакша, или один миллион; десять раз по атилакше — коти, или десять миллионов, и т. д. [кончая десятью в шестидесятой степени, или «неисчислимым»]. Восемь чисел из середины [списка] были забыты.

Кальпы, соответствующие числу, полученному в шестидесятой позиции, называются «неисчислимыми». Следовательно, ограниченные [таким способом], они могут быть исчислены. Поэтому и говорят о трех «неисчислимых» кальпах, не имея в виду, что их нельзя подсчитать.

— Но почему же давшие обет бодхисаттвы идут к состоянию просветления в течение столь долгого времени? Почему просветление может наступить только так?

— Бодхисаттвы достигают состояния высшего совершенного просветления на протяжении трех «неисчислимых» кальп благодаря великому накоплению добродетели и знания посредством шести совершенств и свершению сотен тысяч дел, крайне трудных для выполнения.

— Но ведь существует и другая возможность освобождения; почему же они предпринимают столь огромные усилия?

— Они предпринимают столь огромные усилия ради бла-

га других [живых существ] для того, чтобы обрести способность извлечь также и их из великого потока страданий.

— Какую же пользу для себя они находят в благе других?

— То, что представляет пользу для других, для них — это польза для себя, поскольку они стремятся к этому.

— Кто же сейчас в это поверит?

— Действительно, в это трудно поверить тем, кто заботится только о себе и лишен сострадания. Однако те, кто наделен способностью сострадания, верят именно в это. Подобно тому как и сейчас некоторые люди, привыкшие к жестокости, получают радость от несчастья других, хотя для них самих в этом нет никакой пользы, точно так же следует допустить, что и [бодхисаттвы], привыкшие к состраданию, находят радость в делах, приносящих пользу для других при отсутствии пользы для себя. Или подобно тому как [многие], не постигая природы причинно-обусловленных [дхарм] и в силу закрепившейся привычки укореняясь в привязанности к «я», [которое они ошибочно усматривают] в формирующих факторах, лишенных «я», обрекают себя по этой причине на страдания, точно так же можно допустить, что и [бодхисаттвы], освободившись благодаря [длительной] практике от привязанности к «я» и взращивая [в себе] заботливость о других, испытывают по этой причине страдание.

Это — отличная от других категория [индивидуумов], природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других; их не [затрагивает то, что касается] их самих. И они не видят какой-то иной цели, помимо этой. Как сказано:

«низший всеми способами стремится к собственному счастью;

средний — только к освобождению от страданий, но не к счастью, ибо оно — опора страдания;

высший же через собственные страдания стремится к счастью других и к окончательному избавлению их от страдания, ибо он страдает от страдания других».

— Появляются ли Будды в периоды [увеличения продолжительности жизни] или же в периоды ее сокращения?

Их появление — в периоды сокращения до ста.

Будды появляются в период, когда продолжительность жизни живых существ начинает уменьшаться от восьми тысяч лет до ста лет у людей.

— Но почему не в период увеличения?

— Тогда живые существа мало подвержены скорби.

— А почему не в период [уменьшения продолжительности жизни] от ста [лет до десяти]?

— Тогда пять «деградаций» становятся наиболее интенсивными. Это — деградация индивидуальной жизни, деградация возраста мира, деградация чувств, деградация убеждений и деградация живых существ. В конце периода сокращения жизнь и прочее, будучи загрязненными и низменными, называются «деградирующими».

Две [первые] деградации являются бедствием для жизненной силы и для средств существования, две [следующие] — для всего нравственного, так как они способствуют усилению чувственных наслаждений и самоизнурению у мирян и странствующих аскетов. Последняя — бедствие для психофизического организма ввиду уменьшения роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания.

Далее, в какое время появляются Пратьекабудды?

Пратьекабудды — [во время] двух

То есть в двух периодах — увеличения [продолжительности жизни] и ее сокращения. Пратьекабудды — двух видов: живущие в сообществах и «подобные носорогу».

Живущие в сообществах — это первые шраваки, которые называются «победители только для себя».

Согласно другой точке зрения, это также и первые «обычные люди», которые, еще прежде реализовав [дхармы], ведущие к [четырем ступеням] проникновения, сейчас достигают полного просветления собственным путем. Так, [в подтверждение этого], ссылаются на Пурвайогу: «Как рассказывают, некогда пятьсот отшельников предавались на горе суровому подвижничеству, пока не появилась обезьяна, [долгое время] пребывавшая вместе с Пратьекабуддой. И тогда, благодаря наблюдению [того, как она имитировала] его поведение, они достигли просветления, свойственного Пратьекабуддам». [Следовательно, эти аскеты] не могли быть [благородными], [т. е. шраваками, поскольку последние] не должны предаваться изнурительному подвижничеству.

Что касается «подобных носорогу», то они живут в полном уединении.

Среди [двух видов] Пратьекабудд
«Носорог» — в связи со ста кальпами

«Подобным носорогу» становится тот, кто на протяжении ста великих кальп практикуется в реализации условий отретения просветления. Пратьекабудды, т. е. просветлен-

ные только для себя, это те, кто достиг просветления собственными усилиями, без [слушания] наставлений. Они побеждают самих себя, но не других.

— В чем здесь причина?

— Дело не в том, что они не могут проповедовать Учение, ибо они обладают специальным знанием. [Если бы даже они и не обладали таким знанием], то, вспомнив наставления прежних Будд, они могли бы заниматься проповедью Учения.

Нельзя также [сказать, что они] лишены сострадания, поскольку они прибегают к риддхическим способностям для пользы живых существ, или что [в период их жизни] живые существа не способны [воспринимать Учение], ибо даже тогда многие избавляются от влечения [к чувственным объектам] благодаря мирскому пути.

— Так в чем же тогда причина?

— В силу своей прежней привычки [к уединению] и преимущественной заинтересованности в отсутствии [какого-либо] беспокойства они не отваживаются посвятить себя делу объяснения другим глубокого Учения. Поистине очень трудно вести против течения [все] человечество, которое стремится вниз по течению!

Или [другое объяснение]: поскольку они боятся отвлечения [от глубокого сосредоточения] и контакта [с другими людьми], то поэтому они избегают всякого общения, дабы не привлечь к себе группу [учеников].

Далее, когда появляются Чакравартины?

95. *Появление Чакравартинов — [в периоды продолжительности жизни] не ниже восьмидесяти тысяч.*

Чакравартины появляются [в периоды] продолжительности человеческой жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, не ниже, ибо когда жизнь короче этого, [то мир] не является подходящим вместилищем для их славного предназначения.

Их сущность — управление миром; отсюда и наименование — Чакравартин, или Вселенский правитель. Чакравартины — четырех типов:

С золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрой.

У них [соответственно] золотая, серебряная, бронзовая и железная чакры. Первый из них — самый высший, второй — менее высокий, третий — средний, четвертый — низший.

96. *Они, в обратном порядке [перечисления, правят] одним, двумя, тремя и четырьмя континентами.*

Тот, у кого железная чакра, владыка одного континента, у кого бронзовая — двух, у кого серебряная — трех и у кого золотая — четырех. Это объяснение дается в Праджняпти [-шастре].

В сутре, однако, [говорится] только о золотой чакре ввиду ее превосходства: «Когда посвященному на царство царю из [варны] кшатриев, который в пятнадцатый день упошадха, омыв голову и выполнив [все] требуемые нравственные предписания, поднялся на верхнюю террасу дворца в сопровождении множества министров, в тот же день на востоке является драгоценная чакра с тысячью спиц[-лучей], со ступицей и ободом, совершенная во всех отношениях, прекрасная, несотворенная, божественная, вся из золота, то [именно] этот царь и есть Чакравартин».

Так появляется Чакравартин.

Как и Будд, двух [Чакравартинов] одновременно не бывает.

В сутре сказано: «Невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем] появление двух Татхагат, Архатов, Истинно просветленных без того, чтобы один не предшествовал второму. Такой возможности не существует, однако возможно существование одного Татхагаты. Как Татхагата, так и Чакравартины».

Здесь необходимо прояснить следующее: обозначает ли [слово] «мир» вселенную, состоящую из «трех тысяч великой тысячи миров», или же все мировые системы?

Одни полагают, что в других [вселенных] Будды не появляются одновременно.

— Почему?

— Не существует препятствия для силы Бхагавана. И один Бхагаван всесилен повсюду. Где один Будда не был бы в состоянии обратить [в Учение] тех, кто должен быть обращен, там и другой также не мог бы [это сделать]. Как сказано в сутре: «Если бы некто, о Шарипутра, приблизившись к тебе, спросил бы: „Есть ли какой-либо шраман или брахман, кто был бы равен шраману Гаутаме, тому, кто достиг совершенного просветления?“», то что бы ты ответил на такой вопрос?

— Если бы некто, о достопочтенный, приблизившись ко мне, задал бы такой вопрос, то я ответил бы ему так: «Сейчас нет никого — ни шрамана, ни брахмана — кто был бы

равен Бхагавану, т. е. тому, кто достиг совершенного просветления».

— А почему это так?

— От самого Бхагавана я слышал, от него самого я воспринял, что невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем], чтобы в мире появилось двое Татхагат без того, чтобы один не предшествовал бы второму. Такой возможности не существует.

— Но как [понимать] в таком случае сказанное Бхагаваном в Брахмасутре: «Мое господство распространяется здесь на вселенную, состоящую из «трех тысяч великой тысячи [миров]?»

— Это объяснение [следует понимать] не в буквальном смысле.

— А каков здесь переносный смысл?

— [Бхагаван] взирает на [вселенную] в указанных пределах, не прилагая ментальных усилий. В случае же специальных усилий сфера, охватываемая зрением Будд, беспредельна.

Последователи других школ полагают, что Будды существуют и в иных мировых системах.

— Почему это так?

— Можно видеть, как множество [живых существ] в одно и то же время занимается накоплением условий [просветления]. Появление многих Будд одновременно в одном и том же месте, [т. е. в одной вселенной], разумеется, невозможно, но, с другой стороны, не существует никаких препятствий для их появления [в одно и то же время]. Следовательно, они с необходимостью появляются в разных мировых системах. [Поскольку количество] мировых систем беспредельно, то хотя Бхагаван и имеет продолжительность жизни в одну кальпу, он не может действовать в других бесчисленных мировых системах так же, как в этом мире; тем более [если, как вы полагаете,] продолжительность его жизни — как у обыкновенного человека.

— А каким образом Будда действует в этом мире?

— Если у такого-то индивида в такое-то время и в такой-то стране должна проявиться такая-то способность [веры и т. д.], то благодаря устранению изъянов [психики] этого индивида и созданию соответствующих условий, [такая способность, будучи еще] непроявленной, проявится, а несовершенная станет совершенной.

Что же касается приведенной здесь сутры: «Невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем] появление в этом мире двух Татхагат без того, чтобы один не предшествовал другому», то необходимо прояснить, имеет ли она в виду одну эту космическую систему или же все.

Существование [нескольких] Чакравартинов в этой мировой системе также невозможно, поскольку их одновременное появление отрицается, как и [в случае] с Буддами. Если же это допустить, то почему в таком случае не допустить также и [одновременное] появление во вселенной [нескольких] Будд, что само по себе есть благо?

Если появление многих [Будд и Чакравартинов] во многих вселенных и возможно, то [от этого] не может быть ничего плохого. [Напротив,] для многих миров от этого может быть лишь польза благодаря процветанию и окончательному освобождению.

— Итак, почему же в одной [вселенной] не появляются двое Татхагат одновременно?

— Потому что в этом нет необходимости, а также в силу принятого обета. Так, бодхисаттва принимает следующий обет: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащитных!» [Кроме того,] по причине почитания или благоговения и необходимости торопиться: при одном Будде благоговение перед ним возрастает в крайней степени, и [люди], понимающие, что подобного ему трудно обрести и что после его ухода они останутся беспомощными, очень торопятся претворить его наставления.

Каким же образом Чакравартины, господствующие над всей землей благодаря золотой и прочим чакрам, достигают такого господства?

Они торжествуют победу благодаря приглашению, собственному приходу, сражению и оружию.

К тому, кто владеет золотой чакрой, мелкие правители сами обращаются с приглашением: «Эти страны Вашего Величества процветают, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества».

Тот, у кого серебряная [чакра], сам приходит к ним, а затем они скромно покоряются ему.

Тот, у кого бронзовая [чакра], придя к ним, устраивает сражение, а затем [все] покоряются ему.

Тот, у кого железная [чакра], приходит к этим [правителям малых государств], они взаимно бряцают оружием, затем [правители] склоняются перед ним.

Однако все Чакравартины [достигают господства] без насилия.

Даже одерживая победу с помощью оружия, они [никого] не убивают, а победив, наставляют живые существа на

десять благих путей деятельности. В результате эти [живые существа] рождаются среди богов.

В сутре сказано: «Ввиду появления в мире царственных Чакравартинов в нем появляются также семь сокровищ: сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр».

— Каким образом слон и т. д., перечисленные среди живых существ, рождаются благодаря действию другого?

— Никто не может родиться благодаря чужой деятельности. Однако если живое существо аккумулировало [следствия прошлой] деятельности, ведущие [к рождению] в связи с Чакравартином, то при появлении Чакравартина эти прошлые действия порождают и самоё живое существо.

— Только это и отличает Чакравартина от других царей?

— Есть и другое отличие, например, тридцать два признака «великой личности», как и у Будд.

При этом, однако,

97. *Несравненность признаков Мудреца — по причине их [лучшего] расположения, сияния и совершенства.*

Признаки Будд имеют лучшее расположение; они более чистые и совершенные — в этом их отличие.

— Имели ли царя люди, живущие в первой космической кальпе?

— Нет!

— Что же тогда [было]?

Живые существа первой [кальпы] были подобны обитателям мира форм.

Люди, живущие в первой космической кальпе, были как обитатели мира форм. В сутре сказано: «Они имеют физическую форму, порождены разумом, обладают всеми органами и членами тела без каких-либо изъянов и высокоразвитыми способностями, красивы, с приятным цветом кожи, самосветящиеся, передвигающиеся по воздуху, живущие радостью, т. е. имеющие радость в качестве пищи, с долгой продолжительностью жизни, т. е. живущие долгое время».

98. *А затем постепенно, благодаря влечению к вкусу, благодаря лени [они] начали создавать запасы [пищи] и ввиду их разворовывания был нанят хранитель полей.*

У этих [живых существ], пребывающих в таких условиях, появился сок земли, по вкусу напоминающий мед. И тогда

одно из этих существ, обладающее наиболее нетерпеливым темпераментом, почувствовав запах сока, попробовало его на вкус и съело. Затем и другие сделали то же самое. Это и явилось началом [потребления] материальной пищи.

Благодаря постоянной практике потребления такой пищи тела этих [живых существ] стали плотными и тяжелыми, а сияние исчезло. В результате наступила темнота, [а затем] появились солнце и луна.

Постепенно у этих [существ], охваченных страстным желанием вкуса, исчез также и сок земли, и появился тонкий земляной пирог. [Они стали испытывать] жадное влечение и к нему, и со временем этот [земляной пирог] тоже исчез. Затем появились ползучие лесные растения. К ним также [возникло] жадное влечение, и они исчезли.

Потом появился дикорастущий рис — стали есть и его. Поскольку он был грубого качества, то для выведения отбросов у живых существ появились каналы для мочи и кала вместе с женскими и мужскими половыми органами, различными по форме. [И теперь,] видя друг друга, в силу прежней привычки живые существа становятся жертвой ошибочных представлений, вызывающих чувственное влечение; с этого времени они деградируют. Для обитателей чувственного [мира] это и есть начало их одержимости злым духом желания.

Раньше [живые существа] вечером приносили рис для вечерней еды, а утром — для утренней. И вот одно из этих [существ], будучи ленивым по природе, сделало запас. Другие, [глядя на него,] также начали делать запасы. И тогда у них возникло понятие «мое».

Рис, который все время продолжали срезать, перестал родиться. Поэтому, разделив между собой поля, они присвоили их себе и стали грабить чужие поля. Так появилось воровство.

Для того чтобы воспрепятствовать [воровству], люди собрались и выделили из своей среды специального человека, который за шестую часть [урожая должен был] охранять поля. Этот хранитель полей [стал называться] кшатрием; так появилось понятие «кшатрий». [Поскольку он был тем избранным царем,] относительно которого множество людей пришло к согласию, и устраивал [всех] подданных, то так и возникло наименование «Царь Махасаммата». Таково начало династии царей.

Те, кто отказались от жизни в доме и избрали уединение, стали называться брахманами.

Впоследствии при одном из царей начало процветать воровство среди тех, кто из жадности не делился [установленной] долей. Царь использовал против них оружие. Поэтому

другие стали говорить: «Мы так не поступали». Это положило начало лжи.

С этих пор из-за преобладания пути [дурных] действий началось сокращение продолжительности жизни до десяти.

С этих пор при таком распространении дурного образа действий продолжительность человеческой жизни начала постепенно сокращаться, и в конце концов стали рождаться люди, продолжительность жизни которых только десять лет.

Следовательно, причина, порождающая этот всеобщий поток бедствий и несчастий,— две дхармы: страстное влечение к вкусу и лень.

Когда продолжительность человеческой жизни достигает десяти лет, наступает конец промежуточной, или малой, кальпы. Как это происходит? Сказано:

99. *Конец кальпы — по причине оружия и болезней, а также голода.*

Конец кальпы вызывается тремя бедствиями: истреблением оружием, болезнью и голодом.

В период, когда малая кальпа подходит к концу, люди, продолжительность жизни которых десять лет, одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью и ложными учениями. Злоба их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник на оленей — антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все, что ни попадается им под руку — палка, комья земли и т. п.— становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни.

Помимо этого, когда по окончании кальпы продолжительность жизни людей достигает десяти лет, то из-за их грехов демоны насылают на них [всевозможные] бедствия. У людей возникают неизлечимые болезни и прочие [несчастья], от которых они умирают. Кроме того, когда продолжительность жизни людей достигает десяти лет, то из-за их грехов боги не посылают больше дождей, и начинается голод — «сундук», «белая кость» и «бросание жребия».

— Почему [голод называется] «сундук»?

— По двум причинам. То, что теперь [известно как] «собрание» или «сообщество», тогда именовалось «чанча». Чанча — это также и закрывающийся сундук. Люди, страдающие от голода и теряющие силы, умирают вместе, и для того чтобы быть полезными будущим поколениям, они собирают се-

мена в сундуки с закрывающимися крышками. Отсюда этот голод и получает такое название.

— А почему «белая кость»?

— [Тоже] по двум причинам. У только что умерших людей, тела у которых высохшие и жесткие, кости быстро белеют. [Еще живые люди,] страдающие от голода, собирают эти белые кости, готовят из них отвар и пьют его.

— А почему «бросание жребия»?

— По двум причинам. Эти люди честно распределяют [пищу в своих] домах по выпавшему жребию: «Сегодня будет есть хозяин дома, а завтра наступит очередь хозяйки и т. д.» С помощью палочки они выгребают из щелей зернохранилища [просыпавшееся туда] зерно, варят его в большом количестве воды и пьют отвар.

Как говорится [в сутрах]: «Тот, кто в течение хотя бы суток воздерживается от причинения зла живым существам, или с почтением преподносит сангхе миробалан, или кладет пищу в горшок для сбора монашеских подаяний, [никогда] не рождается в этих малых кальпах оружия, болезней и голода».

Итак, сколько же длятся [несчастья] живых существ, причиняемые оружием, болезнями и голодом?

Соответственно семь дней и месяцев и лет.

Уничтожение жизни посредством оружия длится семь дней, посредством болезней — семь месяцев и [семь] дней, посредством голода — семь лет, [семь] месяцев и [семь] дней. Союз «и» [употребляется в карике] с целью соединения [разных единиц длительности].

В этот период [бедствия и несчастья] на двух других континентах проявляются иным образом. [Здесь] получают распространение злоба, нехватка одежды, слабость, недоедание и жажда.

Как уже говорилось, аналогичным образом следует, в зависимости от обстоятельств, рассматривать и другие разрушения [мира].

Итак, сколько же таких разрушений?

100. *Существуют три [вида] разрушений: огнем, водой и ветром.*

Когда живые существа собираются все вместе в сферах медитативного сосредоточения, происходит разрушение этого [мира]: разрушение огнем, [вызываемое] жаром семи солнц, разрушение водой, [вызываемое] дождями, и разрушение

ветром, [вызываемое] яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайшей частицы от [миров]-вместилищ.

В этой связи, однако, некоторые тиртханкары утверждают, что атомы вечны и, [следовательно,] сохраняются при разрушении мира.

— Почему они так считают?

— Потому что возникновение материальных тел невозможно без причины.

— Но разве не было сказано, что ветер, обладающий особой энергией, которая порождена [совокупной] деятельностью живых существ, является причиной [нового мира-вместилища] и что его инструментальной причиной будет верхний ветер [периода] разрушения мира? Как говорится в сутре Махишасаков: «Семена [т. е. материальные источники] приносятся ветром из других миров». Но даже и в таком случае [тиртхики] не признают, что росток и прочее возникают из семени и т. п.

— А что же [происходит] в действительности?

— Росток и прочее [возникают] из своих частей, а те — из своих и т. д. [до частей] включительно, которые порождены атомами.

— Но в чем здесь состоит действенность семени и прочего по отношению к ростку и т. п.?

— Ни в чем ином, кроме соединения атомов.

— Почему же они так считают?

— Возникновение [какого-либо объекта] из объекта качественно иной природы логически недопустимо.

— Почему оно логически недопустимо?

— [Потому что иначе] не было бы неизменной закономерности.

— Это невозможно по причине закономерности, присущей действенности, например, возникновение звука или того, что производится нагреванием.

— Качества, действительно, разнообразны, но что касается субстанции, то это не так. Возникновение однородных [объектов] наблюдается только из однородных субстанций, например, [возникновение] циновки из травы вирана, а ткани — из хлопчатобумажных нитей.

Логически это несостоятельно.

— Что же здесь несостоятельно?

— То, что логически не доказано, приводится в качестве примера доказательства.

— А что же логически не установлено [в высказывании], что циновка есть нечто иное, чем [волокна травы] вирана, а ткань — иное, чем нити?

— Именно они, [эти волокна и нити], будучи расположены соответствующим образом, и получают то или иное название, подобно [наименованию] «цепочка муравьев».

— Каким образом можно прийти к такому заключению?

— При соединении [органа зрения] с одной нитью восприятия ткани не возникает. Что в этом случае служит препятствием для восприятия существующей ткани?

Если ткань в своей целостности не существует [в каждой нити], но только как часть ткани, то тогда ткань — это лишь совокупность [своих частей]. Что же такое часть ткани как [нечто,] отличное от [составляющих ее] нитей?

[Если же допустить, что восприятие ткани] зависит от соединения [органов чувств] с множеством элементов, [образующих в своей совокупности ткань], то тогда при соединении [органов чувств] лишь с бахромой ткани возникло бы целостное восприятие ткани. Но этого никогда не происходит, поскольку контакт органов чувств со средней и крайними частями ткани отсутствует.

При последовательном контакте органов зрения и осязания с частями [ткани] восприятие целого [также] не возникает. Таким образом, ввиду того что постижение целого [происходит здесь] благодаря последовательному контакту, идея целого [относится лишь] к его частям, как при [восприятии] «огненного круга».

[Ткань, следовательно, есть не что иное, как нити,] так как при различном цвете, природе и расположении ниток у ткани не было бы ни цвета, ни всего остального.

[Допущение, что предмет представляет] пестроту цветов и прочего, [означало бы], что он может возникнуть из качественно разнородных [причин]. В случае же если одна из составляющих пестрой не является, то ткань либо не воспринимается, либо же воспринимается как пестрая.

При многообразном расположении [нитей ткань становится поистине] слишком разнообразной [для того, чтобы быть реальной сущностью]!

[Еще один пример такой целостности, как] горение огня: при различии его теплотворящей и освещающей [способностей] в начале, середине и конце [горения] его цвет и осязаемость не могут быть установлены [как принадлежащие одной субстанции].

[Но если целое — ткань и т. п.— не отличается от своих частей — нитей и т. п., если атомы, не воспринимаемые органами чувств, не образуют части, т. е. объекты, доступные чувственному восприятию, то тогда весь предметный мир становится невоспринимаемым].

— Хотя атомы сами по себе сверхчувственны, но, соединяясь между собой [в более сложные образования,] они ста-

новятся воспринимаемыми, подобно тому, как атомы [в системе Вайшешики] образуют субстанции-следствия, воспринимаемые органами зрения и прочими [органами чувств], или подобно тому, как люди, страдающие глазными болезнями, воспринимают копну волос, тогда как один волос [как и отдельный атом] является для них [чем-то] сверхчувственным.

Поскольку понятие «атом» относится к цвету и т. п., то тем самым установлено, что при их разрушении разрушаются и атомы.

— Атом есть субстанция, а поскольку субстанция есть иное, нежели [качества —] цвет и подобное, то из их гибели отнюдь не следует разрушение атомов!

— Такое различение совершенно бессодержательно, ведь никто же не уточняет: «это — земля, вода, огонь, а это — их цвет, форма и т. д.». [Земля и прочее] познаются благодаря зрительному, тактильному [и другим] восприятиям, [что признают и Вайшешики].

Поскольку при сгорании шерсти, хлопка, шафрана и т. д. представление о них исчезает, [то можно заключить, что] оно относится к их различным [качествам] — цвету, форме и т. п. Узнавание горшка при его возникновении в результате обжига происходит благодаря общности формы, подобно тому как узнается цепочка [муравьев]. Если не видеть характерных признаков [объекта], то его узнавание невозможно.

Но кто принимает во внимание эти ученические рассуждения? Пусть они таковыми и остаются без [всякого] опровержения!

Итак, каков же верхний предел тех или иных разрушений?

Их верхний предел соответственно — три сферы медитативного сосредоточения — вторая и следующие.

Верхние пределы трех разрушений:

Верхним пределом разрушения огнем выступает вторая сфера медитативного сосредоточения: все, что ниже ее, сгорает. Верхним пределом разрушения водой выступает третья сфера медитативного сосредоточения: все, что ниже ее, распадается. Верхним пределом разрушения ветром выступает четвертая сфера медитативного сосредоточения: все, что ниже ее, рассеивается.

То, что остается после разрушения, называется верхним пределом.

Почему же вторая, третья и четвертая сферы медитативного сосредоточения погибают от огня, воды и ветра?

101. *Из-за сходства [присущих им] дефектов.*

На первой ступени медитативного сосредоточения такими дефектами являются свойства направленности и содержательности сознания. Поскольку они способны «воспламенять» интеллект, то они подобны огню.

Дефект второй ступени медитативного сосредоточения — радость. Поскольку она делает тело гибким и эластичным вследствие своей способности снимать напряжение [сознания], она подобна воде. Поэтому в сутре сказано, что именно на этой ступени, когда устранена напряженность во всем теле, устраняется способность испытывать страдание.

На третьей ступени медитативного сосредоточения [дефектом выступает дыхание, т. е.] вдох и выдох, а они суть ветры.

Таким образом, каковы внутренние дефекты при достижении [соответствующих] ступеней медитативного сосредоточения, таковы и внешние [дефекты] при существовании в [соответствующей сфере] медитативного сосредоточения.

— Почему не существует разрушения землей?

— То, что называется [миром-]вместилищем,— это и есть земля. Противодействие ей оказывается посредством огня, воды и ветра, но отнюдь не земли.

Итак, почему же нет разрушений в четвертой сфере медитативного сосредоточения?

[Их] нет на четвертой ввиду неколебимости.

Бхагаван сказал, что четвертая ступень медитативного сосредоточения неколебима, поскольку она лишена внутренних дефектов. На нее, следовательно, не распространяются и внешние дефекты; поэтому здесь нет разрушения.

Другие полагают, [что неразрушимость этой сферы] обусловлена силой [богов], «обладающих чистым местопребыванием». Они не могут ни подняться в мир не-форм, ни перебраться в какое-либо иное место.

— В таком случае четвертая сфера медитативного сосредоточения как вместилище считается вечной?

[Она] не вечна, так как ее дворцы возникают и исчезают вместе с живыми существами.

Четвертая сфера медитативного сосредоточения не связана с [какой-либо] одной ступенью.

— А как же в таком случае?

— Она разделена на различные местопребывания, подобные звездам. И когда там рождается или умирает живое существо, то вместе с ним возникает и исчезает и [соответст-

вующий] дворец. Таким образом, эта [сфера] не является вечной.

— В какой последовательности происходят разрушения?
— Без [какого-либо] перерыва.

102. *Семь — посредством огня.*

Семь разрушений производятся огнем. Затем *одно — водой.*

После семи [последовательных] разрушений огнем одно разрушение производится водой.

После того как произошли семь таких [разрушений] водой, вновь семь разрушений огнем.

После того как в указанной последовательности произошли семь разрушений водой, вновь происходят семь разрушений огнем.

После этого — разрушение ветром.

Затем происходит одно разрушение ветром.
— Почему [столько разрушений]?
— Каково различие в продолжительности существования тел живых существ ввиду особенностей достигнутых ими состояний [медитативного сосредоточения], таково различие и [в длительности существования соответствующих] вместилищ.

Таким образом, насчитывается пятьдесят шесть разрушений огнем, семь разрушений водой и одно — ветром, и это полностью подтверждает сказанное в *Праджняпти* [-*шастре*]: «Продолжительность жизни богов [класса] «Полного благоденствия» — шестьдесят четыре кальпы».

МАХАЯНА ШРАДДХОТПАДА ШАСТРА
(Да чэн ци синь лунь) —
«ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ»

Далее. Что касается сущностного свойства собственной субстанции истинной реальности как она есть, то она не возрастает и не убывает ни в обычных людях, ни в слушающих

голос, ни в одиноко пробужденных [1], ни в бодхисаттвах. Она не родилась прежде предела времен и не уничтожится после предела времен [2], будучи всецело вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами [3]. Поэтому можно сказать, что она в своей субстанциальной сути наделена сияющим светом великой премудрости, освещающей собою все стороны дхармового универсума. Ее истинная сущность — всесознающее сознание, покойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся как вечность, блаженство, истинное «я», чистота [4]. Она подобна освежающей прохладе, будучи неизменной и абсолютно свободной. Она наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее, не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и не отличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды [5]. Эта сущность наделена всей полнотой этих качеств, не имеющих какого-либо недостатка, и называется Вместилищем Так Приходящего [6], а также называется Дхармовым Телом Так Приходящего [7].

Вопрос: Выше говорилось, что субстанция истинной реальности как она есть равностна и лишена каких-либо свойств. Почему же теперь говорится, что субстанция наделена всеми видами благих качеств?

Ответ: Хотя по сути своей она наделена всеми этими благими качествами, однако при этом ей не присуще свойство различия. Она равностна и имеет один и тот же вкус. Истинная реальность как она есть — только Одно.

Что же это означает?

Поскольку она лишена каких-либо различий, лишена самого свойства наделенности различиями, она по этой причине недвойственна [8].

Как же тогда можно говорить о различиях? [9]

Сошлемся в качестве примера на свойство подверженности рождениям — смертям, присущее опирающемуся на кармическую активность сознанию [10].

Каким образом сошлемся?

Поскольку все дхармы изначально являются только сознанием и по сущности своей не сводятся к различающей мысли [11], тем не менее когда сознание охвачено заблуждением, его непробужденность полагает начало различающей мысли, вследствие чего сознание начинает воспринимать весь мир объектов. Поэтому и говорят о наличии непросветленного неведения. Тем не менее природа сознания не подвержена возникновению и поэтому является сияющим светом великой премудрости.

Продолжение. Начало см. в вып. 1 Альманаха.

Когда сознание совершает акт восприятия, тогда появляется и свойство невосприятия объектов [12]. Но природа сознания не имеет отношения к актам восприятия, и поэтому она освещает своим светом все стороны дхармового универсума.

То сознание, которое пребывает в движении, не является истинным всесознающим сознанием и лишено собственной природы. Оно лишено вечности, лишено блаженства, лишено «я», лишено чистоты. Напротив, оно охвачено суетой, аффектами, печалью, изменчивостью и посему и является несвободным, и все эти неблагие качества по своему числу превосходят песчинки в Ганге. Из этого ясно, что поскольку природа сознания неподвижна, то она и наделена свойствами всех чистых благих качеств, превосходящих по своему числу песчинки в Ганге.

Вот как можно здесь сослаться на непробужденное сознание.

Если сознание возникает, а тем более совершает акты восприятия дхарм, помещенных перед ним [13], и становится способным к порождению различающей мысли, то эти благие качества, присущие ему по природе, сокращаются. Тем не менее все эти бесчисленные благие качества чистых дхарм не что иное, как единое сознание. И поскольку оно по своей природе не имеет ничего общего с содержанием различающей мысли, по этой причине оно и преисполнено этими качествами и называется Вместилищем Дхармового Тела Так Приходящего [14].

Далее. Под воздействием функциональных проявлений истинной реальности как она есть все Так Приходящие Будды, находясь на причинной ступени [15], проявляли великое сострадание, практиковали все парамиты [16], собирали и преобразовывали все живые существа. Они давали великие обеты, желая до конца освободить все живые существа и перевести их на другой берег существования. Кроме того, в течение бесчисленных космических циклов [17] вплоть до самых отдаленных пределов грядущего они смотрели на любое живое существо как на самих себя, не отличая себя от него. И тем не менее они не схватывали свойство «быть живым существом».

Каким же образом?

В силу того что они поистине знали, что и все живые существа, и они сами тождественны абсолютно равностной и лишенной каких-либо различий истинной реальности как она есть. Поскольку они имели таковую мудрость, объединенную с великими искусными методами, они смогли уничтожить непросветленное неведение и узреть изначальное Дхармовое Тело. Будучи самоестественными, они совершили все виды превосходящих всякое мышление деяний и проникли во все

места мира благодаря своему тождеству с истинной реальностью как она есть. И тем не менее они никак не обнаружили никаких признаков своей деятельности, которые можно было бы воспринять.

И по какой причине?

Ведь все Будды Так Приходящие суть лишь одно только Дхармовое Тело и воплощение свойства его мудрости [18]. Они принадлежат миру Первой Истины, а не миру, относящемуся к области Профанической Истины [19]. Они не причастны никаким мирским поступкам, и поэтому живые существа, следуя за ними, взирая на них и внимая им, получают благо. Поэтому и говорится о воздействии через них истинной реальности. Эти воздействия бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это воздействия, опирающиеся на различающее объекты сознание, и их воспринимают обычные люди, а также последователи первых двух Колесниц. Это называют Отраженным Телом [20]. Поскольку эти люди не знают, что эти воздействия есть лишь проявление сознания, созданное его трансформациями [21], то они считают, что они пришли откуда-то извне. Они считают, что это Тело имеет материальные ограничения [22] и не могут до конца понять его суть.

Второй — это воздействия, опирающиеся на деятельное сознание. Их воспринимает сознание бодхисаттв от первой ступени появления установки на пробуждение до завершающей ступени. Это называют Телом Воздаяния [23]. Это тело имеет неисчислимые формы, эти формы, в свою очередь, имеют неисчислимые свойства, а эти свойства, в свою очередь, имеют неисчислимые благие признаки [24]. Те места, где эти формы пребывают, опираясь на плоды совершенных подвигов, также имеют все виды неисчислимых украшений. Проявления этого Тела не знают границ, будучи неисчерпаемыми. Они лишены свойств каких-либо материальных ограничений. Это Тело проявляет себя в ответ на потребности живых существ и всегда сохраняет свое постоянство, не разрушается и не несет ущерба. Все эти благие качества были обретены благодаря практике всех парамит и воздействию лишенных притока аффективности следов истинной реальности [25]. Поскольку это Тело под воздействием превосходящих мышление следов истинной реальности наделено всей полнотой неисчислимых свойств блаженства, его и называют Телом Воздаяния.

Что же касается того, что видят обычные люди, то это только грубые телесные формы. Живые существа блуждают шестью путями [26], и их видение [проявлений реальности] не одинаково, их множество, и все они отличаются друг от друга, однако в равной степени лишены свойств блаженства. По-

этому этот тип [проявлений] называют Телом Соответствия [27].

Далее. Бодхисаттвы, возымевшие первоначальную установку на пробуждение, и прочие благодаря их глубокой вере в дхарму истинной реальности менее разнятся в их видении [ее проявлений]. Они понимают, что телесные свойства и величие украшений, являющихся атрибутами Тела Воздаяния, и другие тому подобные явления не появляются и не исчезают и чужды какому-либо ограничению. Они опираются лишь на сознание, будучи его явлениями, и неотделимы от истинной реальности как она есть. Однако эти бодхисаттвы еще подвержены проведению различий и разграничений, поскольку они не вступили еще в обитель Дхармового Тела. Если они достигают состояния «чистоты сознания», то видимые ими формы становятся все утонченнее и чудеснее, а воздействие истинной реальности многократно возрастает. И так продолжается вплоть до завершения пути по ступеням бодхисаттвы. Тогда способность видения достигает своего предела, и если происходит освобождение от кармически активного сознания, то исчезают и все видимые свойства, ибо Дхармовое Тело всех Будд находится по ту сторону различения «этого» и «того» [28]. Что же касается телесных свойств, то их видение прекращается.

Вопрос: Если Дхармовое Тело всех Будд свободно от телесных свойств, то каким же образом оно может являть себя через нечто, наделенное телесными свойствами?

Ответ: Это Дхармовое Тело и есть Тело, наделенное чувственно воспринимаемой формой [29]. Поэтому оно и может являть себя через телесную форму. Можно сказать, что изначально материя и сознание недвойственны [30]. Поскольку материя по своей природе тождественна премудрости, телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы, и называется Телом Премудрости [31]. Поскольку премудрость по своей природе тождественна материи, постольку и говорится, что Дхармовое Тело объемлет собою все без исключения. Явленные ею телесные формы не имеют ограничений. Следуя сознанию, оно может проявиться во всех десяти сторонах света в виде бесчисленных бодхисаттв, бесчисленных Тел Воздаяний и бесчисленных величественных украшений. Хотя все они и отличаются друг от друга, но тем не менее не знают никаких ограничений и никаких противодействий со стороны друг друга. Их нельзя познать различающим сознанием, поскольку они являются свободными энергиями [32] истинной реальности как она есть.

Далее будет разъяснено, как перейти из мира рождений — смертей в мир истинной реальности как она есть. Можно сказать, что, анализируя пять скандх [33], мы приходим к вы-

воду, что они сводятся к материи и сознанию. Объекты шести органов чувств [34] при окончательном анализе оказываются вовсе не тем, чем они нам представлялись ранее. Что же касается сознания, то оно вовсе не имеет никаких свойств оформленной телесности, и даже если искать последние по всем десяти сторонам света, то все равно их не найти.

Если человек заблудился и принимает восток за запад, то даже если он и будет идти по неизменному маршруту, то все равно не придет туда, куда ему нужно. Таковы и все живые существа. Они заблудились по причине неведения и стали принимать за свое сознание различающую мысль. Сознание по своей сущности недвижно. Если человек может созерцать, анализировать и познавать суть своего сознания и поймет, что она тождественна отсутствию различающей мысли, то он может легко и успешно вступить в мир истинной реальности как она есть.

Что касается излечения от ложных привязанностей, то все ложные привязанности опираются на воззрение, согласно которому «я» существует. Если отказаться от веры в «я», то не будет и ложных привязанностей. Есть два типа воззрения на «я». Первый заключается в признании наличия «я» у личности, второй — в признании наличия «я» у дхарм [35].

Существует пять типов веры в наличие «я» у личности, которой придерживаются обычные люди.

Какие же это пять?

Первый тип заключается в том, что, услышав из сутры, что Дхармовое Тело Так Приходящего пребывает в предельном покое и подобно пустому пространству, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают утверждать, что пустое пространство и есть природа Так Приходящего.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что свойство быть пустым пространством есть лишь ложная дхарма, лишенная субстанциальности и бессущностная. Это свойство лишь приписывается материи и потому как бы существует. Признание же реальности этого свойства будет удерживать сознание в мире рождений—смертей. Поскольку же все дхармы, образующие группу материи, изначально есть не что иное, как сознание, никакой материи вне сознания нет. Если же никакой материи помимо сознания нет, то нет и свойства быть пустым пространством. Можно сказать, что весь мир объектов — одно только сознание, приобретающее видимость реальности из-за возникновения заблуждения.

Если сознание освободится от своей омраченной деятельности, то исчезнет и весь мир объектов и останется лишь одно истинное сознание, объемлющее все без исключения. Вот

каков окончательный смысл учения о безбрежной по своей природе мудрости Так Приходящего, а вовсе не в том, что мудрость по своим свойствам подобна пустому пространству [36].

Второй тип заключается в том, что миряне, услышав из сутры, что все дхармы в основе своей воплощают пустоту, что они, вплоть до дхармы нирванической истинной реальности как она есть, также в основе своей пусты, и изначально их самость пуста, будучи свободной от всех свойств, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают говорить, что природой истинной реальности как она есть и нирваны является одна лишь пустота.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что Дхармовое Тело истинной реальности как она есть по своей собственной субстанции отнюдь не пусто, а имеет природу, наделенную полнотой неисчислимых благих качеств и совершенств.

Третий тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что Вместилище Так Приходящего никоим образом не увеличивается и не уменьшается и воплощает в себе все дхармы благих качеств и совершенств, и не понимая смысла услышанного, начинают утверждать, что во Вместилище Так Приходящего существуют различия между собственными свойствами дхарм материального и психического.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что вышесказанное [относительно Вместилища Так Приходящего] справедливо лишь относительно истинной реальности как она есть и о различиях говорится лишь применительно к способности омраченного сансарического ума [37].

Четвертый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что все загрязненные дхармы мира рождений и смертей опираются на Вместилище Так Приходящего и что все дхармы неотделимы от истинной реальности как она есть, и не понимая причины этого, начинают говорить, что Вместилище Так Приходящего в своей собственной субстанции содержит все дхармы мира рождений и смертей.

Как же исправить это заблуждение?

Ведь об этом говорится по той причине, что Вместилище Так Приходящего изначально вмещает в себя более многочисленные, чем песчинки в Ганге, чистые благие качества, неотделимые, неотсекаемые и неотличные от истинной реальности как она есть [38]. Все же более многочисленные, нежели песчинки в Ганге, загрязненные и подверженные притоку аффективности дхармы существуют лишь по видимости, и они никогда с самого безначального начала не вступали во взаимодействие с природой Вместилища Так Приходящего.

Если бы даже Вместилище Так Приходящего в самой своей субстанции содержало бы ложные дхармы и тем не менее побуждало бы живые существа к достижению пробуждения и вечного успокоения всего ложного, то ни для чего ложного просто не осталось бы места.

Пятый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что мир рождений и смертей существует благодаря опоре на Вместилище Так Приходящего и что нирвана также обретается благодаря опоре на Вместилище Так Приходящего, и не понимая смысла сказанного, начинают утверждать, что живые существа имеют начало, а раз они имеют начало, то и нирвана, обретенная Так Приходящим, может также закончиться, и он вновь может стать живым существом.

Как же исправить это заблуждение?

Разъяснением того, что поскольку Вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы в прошлом, то и свойства неведения также не имеют начала. Если же кто-либо говорит, что источник происхождения живых существ находится за пределами трех миров, то это означает, что они повторяют доктрины внешних путей. Кроме того, поскольку Вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы и в будущем, то и нирвана, обретаемая всеми Буддами, а также и все соотносящиеся с ней свойства также не имеют никакой временной границы в будущем [39].

Воззрение, согласно которому дхармы наделены «я» [40], опирается на несовершенство корней учения двух Колесниц [41]. Из-за этого несовершенства Так Приходящий наставлял их последователей только лишь в доктрине об отсутствии «я» у личности, а эта доктрина не является исчерпывающей. Согласно этому воззрению, личность составлена из подверженных возникновению и гибели дхарм пяти скандх [42]. Последователи этих Колесниц страшатся пребывания в мире рождений и смертей и испытывают ложное влечение к нирване.

Как же исправить эти заблуждения?

Ведь по своей собственной природе дхармы пяти скандх вовсе не рождаются, а следовательно, и не гибнут, изначально пребывая в нирване.

Для того же чтобы окончательно изжить все ложные привязанности, следует понять, что все загрязненные и чистые дхармы взаимозависимы и не имеют никаких собственных свойств, о которых можно было бы говорить. По этой причине все дхармы изначально не имеют природы ни материи, ни психики, ни мудрости, ни сознания, ни деятельного, ни не-деятельного [43]. Поэтому вовсе нельзя говорить о свойствах, а все-таки продолжающим говорить об этом следует знать,

что Так Приходящий, умело применяя искусные методы, проповедовал условные истины, дабы иметь возможность вести живые существа, усвоившие их, к освобождению от различающей мысли и вернуться к истинной реальности как она есть. Посредством различающей все дхармы мысли сознание и оказывается подверженным рождениям и смертям и не может вступить в наделенную истинной сущностью мудрость.

Что касается разделения типов устремления к пробуждению по свойствам Пути, то можно сказать, что Путь, который проходят все Будды и все бодхисаттвы, возымевшие сознание устремления и занимающиеся совершенствованием, может быть рассмотрен в аспекте типов устремления как бывающий трех видов.

Каких же трех?

Первый — это устремление, связанное с совершенством веры.

Второй — это устремление, связанное с пониманием и деятельностью.

Третий — это устремление, связанное с непосредственным постижением сути.

Что касается совершенства веры и возникновения устремления к пробуждению, то в людях какого типа это находит себе опору, какого рода практику предполагает, а при достижении совершенства веры у кого может появиться устремление к пробуждению?

Что касается существ так называемого неустановившегося типа [44], то среди них есть такие, которые благодаря воздействию силы благих корней следов-впечатлений реальности верят в карму и плод совершенных деяний и могут совершать десять видов благих дел [45]. Такие люди отвращаются от страданий мира рождений и смертей и желают устремиться к наивысшему бодхи [46]. Если им удается встретить Будд, то они по-родственному служат им и пекутся о них, совершенствуясь в деяниях верного сознания. По прошествии десяти тысяч кальп вера в их сознании становится совершенной. Что касается устремления к пробуждению, то оно будет укрепляться благодаря наставлениям Будд и бодхисаттв, благодаря возрастанию великого сострадания или по причине их стремления сохранить истинное Учение от исчезновения — все это будет способствовать укреплению их стремления к пробуждению. Если они таким образом через обретение совершенства веры обретут устремление к пробуждению, то они приобщатся к типу определившихся существ и уже ни при каких условиях не повернут вспять. О них говорят как о принадлежащих к семени Так Приходящего [47].

Однако среди соответствующих существ есть и такие, благие корни которых чрезвычайно малы, а накопившиеся

в течение исключительно длительного времени аффекты исключительно сильны. Хотя они также могут встретить Будд и почитать их, в них может произрасти лишь семя обретения в будущем рождения в виде человека или божества или семя приобщения к пути двух низших Колесниц[48]. И хотя среди них также будут люди, взыскующие пути Великой Колесницы, из-за неустановленности их корней они то будут продвигаться вперед, то отступать назад. Но будут и такие, которые смогут благодаря наличию особенно благоприятных условий достичь формирования устремления к пробуждению еще до прошествия десяти тысяч кальп. Это может произойти благодаря телесному присутствию Будды, благодаря заботе и попечению о сангхе, благодаря получению наставлений от последователей двух низших Колесниц или благодаря обучению у других праведных личностей — благодаря всем этим условиям может развиться устремление к пробуждению. Но все эти виды устремления к пробуждению являются неустановившимися, и потому в случае появления неблагоприятных условий люди, наделенные ими, могут вновь отступить на уровень последователей двух низших Колесниц.

Далее. Какой же тип сознания надо взращивать для развития устремления к пробуждению через достижение совершенства в вере?

Можно сказать, что существует три таких типа.

Какие же три?

Первый — это прямонаправленное сознание, предполагающее правильное памятование[49] истинной реальности как она есть.

Второй — это глубокое сознание, наслаждающееся накоплением всех видов благих деяний.

Третий — это сознание, преисполненное великим состраданием, стремящееся освободить все живые существа от страданий.

Вопрос: Выше говорилось, что Дхармовый Мир обладает лишь свойством единственности и в субстанции Будды нет двойственности. Почему же тогда недостаточно только размышлять об истинной реальности как она есть, а еще надо стремиться научиться совершать все виды благих деяний?

Ответ: Возьмем для примера драгоценность мани[50], которая по своей сущностной природе чиста и лучезарна, но тем не менее на поверхности загрязнена нечистотами. Если человек будет только размышлять о сущности драгоценности и не будет, используя все имеющиеся искусные методы, чистить и полировать ее, то он никогда не увидит ее чистоты. Точно так же дхармовая сущностная природа истинной реальности, составляющей природу живых существ, пуста и чиста, однако тем не менее из-за неисчислимых загрязнений,

создающихся аффектами, она оказывается омраченной. Если человек только размышляет об истинной реальности как она есть и не использует все имеющиеся искусные методы, чтобы пропитаться истинной реальностью и достичь совершенства, он также никогда не достигнет чистоты.

Поскольку бесчисленные загрязнения подобно пелене окутывают все дхармы, необходимо совершенствоваться в свершении всех благих деяний, чтобы таким образом очиститься. Если человек таким образом совершенствует все благие дхармы, то он легко и естественно возвращается к гармонии с дхармой истинной реальности как она есть.

Если говорить вкратце, то можно выделить четыре вида искусных методов.

Какие же это четыре?

Первый — это фундаментальные искусные методы. Так называется созерцание нерожденной своеприродности [51] всех дхарм, отказ от ложных воззрений во имя непребывания в мире рождений — смертей. Это также созерцание всех дхарм как совокупно порожденных причинами и условиями и понимание неизбежности кармических следствий. Из этого понимания возникает великое сострадание, стремление к совершению приносящих благо счастья [52] деяний во имя собирания и преображения живых существ, что, в свою очередь, предполагает непребывание в нирване, поскольку согласованность с дхармовой природой [53] и следование ей предполагают не-пребывание в какой-либо сущности [54].

Второй — это способные к приостановлению искусные методы. Они заключаются в развитии способности к совестливому раскаянию в совершенных ошибочных поступках, что обладает способностью приостановить все дурные дхармы и не дать связанным с ними состояниям возрастать и усиливаться. Благодаря этому согласованность с дхармовой природой и следование ей позволяют избежать всех видов ошибочных поступков.

Третий — это взращивающие и усиливающие уже появившиеся благие корни искусные методы.

Например, если человек усердно почитает, заботливо пестует и благоговейно поклоняется Трем Драгоценностям [55], воспевает, радуется и превозносит всех Будд, то благодаря силе его любви и преданному почтению к Трем Драгоценностям, переполняющим его сердце, его вера возрастет и усилится, и такой человек тогда сможет направить свое усердие на достижение наивысшего Пути. Кроме того, благодаря силе Будды, Дхармы и Сангхи, которая будет хранить такого человека, он сможет уничтожить все кармические препятствия и его благие корни не понесут ущерба, а благодаря согласию с дхармовой природой и следованию ей он сможет

удалить все виды препятствий, проистекающих из невежества.

Четвертый — это искусные методы великого обета, равно распространяемого на все живые существа. Этот обет заключается в том, чтобы в будущем преобразить и перевести на другой берег все живые существа без остатка, дабы они обрели окончательную и безостаточную нирвану [56]. Это возможно по причине согласованности с дхармовой природой и следования ей, ибо нет в ней никакой разорванности, дхармовая природа всеохватна и величественна, она, словно пелена, окутывает все живые существа, равностна и недвойственна. В ней нет места различению «того» и «этого» [57], и она всецело пребывает в покое исчерпания [58].

Если бодхисаттва приобретает это устремление, то он в малой степени может приобщиться к Дхармовому Телу. Приобщившись к Дхармовому Телу, он может, следуя силе своего обета, явить себя восемью способами перед живыми существами ради их блага [59]. Они таковы: нисхождение с небес Тушита [60], вхождение в утробу матери, пребывание в утробе матери, покидание утробы матери, уход из семьи, обретение Пути [61], поворот Колеса Учения, вступление в нирвану. Однако про такого бодхисаттву еще нельзя сказать, что он полностью реализовал Дхармовое Тело, поскольку его карма, связанная с притоком аффективности в течение неизмеримых эпох, еще полностью не отсечена. Поэтому его жизнь связана со свойством быть подверженным наималейшим страданиям. Однако это происходит все-таки не вследствие кармических результатов, а в силу свободно принятого им великого обета.

Если в сутре говорится, что среди таких бодхисаттв бывают и отступающие с пути в дурные формы существования, то это не означает подлинного отступления. Об этом говорится исключительно только для того, чтобы воодушевить героическую решимость бодхисаттв начальной стадии ученичества, еще не занявших подлинное положение бодхисаттв и могущих проявлять нерадивость. Однако, как только единственное устремление бодхисаттвы развилось, он окончательно отбрасывает далеко назад всякий страх и слабость и не боится даже опуститься на уровень последователей низших двух Колесниц. И тогда, даже если они слышат, что будут испытывать страдания и муки, занимаясь своим изнурительным трудом в течение неисчислимых и не имеющих пределов асанкхейя [62] кальп прежде, чем обретут нирвану, они тем не менее не испытывают никакого беспокойства слабости, ибо им достоверно известно, что все дхармы уже изначально пребывают в нирване.

Что касается обретших стремление к пробуждению через понимание и деяние, то следует знать, что оно превосходит по достоинству вышеописанное, поскольку оно присуще бодхисаттвам, которые близки к завершению первого этапа своего пути, начавшегося асанкхейя кальпы тому назад с момента обретения ими впервые правильной веры, и которые по этой причине, достигнув глубокого понимания сути дхармы истинной реальности как она есть, отбросили всякую привязанность к свойствам, которыми обладают их деяния.

Зная, что в субстанции дхармовой природы нет ничего вызывающего привязанность и влечение и пребывая в согласии с ней и следуя ей, эти бодхисаттвы совершенствуются в дана-парамите [63].

Зная, что в дхармовой природе нет никаких загрязнений, они удаляют все пороки пяти страстей, а пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в шила-парамите [64]. Зная, что в дхармовой природе нет страданий, они удаляют аффект гнева и, пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в кшанти-парамите [65].

Зная, что дхармовая природа лишена свойств как физического, так и психического [66], они удаляют леность и, пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в вирья-парамите [67].

Зная, что дхармовая природа постоянна и стабильна, а ее субстанции чуждо какое-либо смешение или беспорядок, они пребывают в согласии с ней и, следуя ей, совершенствуются в дхьяна-парамите [68].

Зная, что дхармовая природа в своей субстанции есть просветление, они освобождаются от неведения и, пребывая в гармонии с ней и следуя ей, совершенствуются в праджня-парамите [69].

Что касается постижения возымевших устремление к просветлению и поднимающихся со ступени чистоты сознания на окончательную ступень состояния бодхисаттвы, то какой тип объектов они постигают?

Следует сказать, что это истинная реальность как она есть. Мы говорим о ней как об «объекте» лишь применительно к способности «трансформирующего сознания» [70], но в действительности это постижение не предполагает какого-либо объекта [71]. Только познание истинной реальности как она есть называют познанием Дхармового Тела [72]. Только такие бодхисаттвы могут за одно только мыслимое мгновение обойти все без остатка миры десяти сторон света и почтить всех Будд, прося их повернуть Колесо Учения. Однако в своем стремлении руководить живыми существами на их пути и заботиться об их благе они не опираются на письменные знаки [73]. Иногда для пользы слабых и трусливых су-

ществ они показывают, как, минуя все последовательные ступени, быстро достичь совершенного пробуждения. Иногда для пользы ленивых и медлительных существ они объясняют, как идти по пути достижения состояния Будды в течение асанкхейя кальп. Так они оказываются способны использовать все неисчислимые искусные методы и сверхмыслимые принципы. Но по сути все бодхисаттвы будучи равны независимо от своего типа, природы и корней, равны и в своем стремлении к пробуждению, и в своем постижении [74], а следовательно, нет и никакого способа опережения одних другими [75], и все бодхисаттвы равным образом должны совершенствоваться в течение трех асанкхейя кальп. Однако поскольку миры живых существ не одинаковы, и то, что воспринимается их зрением или слухом, а также их корни, желания и природа весьма различаются между собой, то и методы совершенствования, которые предлагаются им, также многообразны.

Что касается свойств стремления бодхисаттв к пробуждению, то можно выделить три типа свойств тончайших состояний сознания.

Какие же это три?

Первый — истинное сознание, называемое так по причине отсутствия в нем каких-либо разграничений.

Второй — сознание искусных методов, названное так по причине его спонтанного распространения повсюду во имя деяний на благо всех живых существ.

Третий — это сознание кармического осознавания [76], названное так по той причине, что оно возникает и исчезает наиболее тонким и неуловимым образом [77].

Если же бодхисаттва достиг полноты и совершенства своих благих свойств, то он проявляет себя на высшем уровне мира форм [78] и обретает величайшее и достойнейшее тело во всех мирах. Посредством отклика своей изначальной мудрости, наделенной свойством единовременного проявления, его неведение мгновенно [79] исчезает, и тогда его называют бодхисаттвой, наделенным всеми видами мудрости. Он спонтанно обретает тогда способность совершать недоступные мысли деяния, благодаря которой он может явить себя во всех десяти сторонах света во имя блага всех живых существ.

Вопрос: Поскольку пространство бесконечно, то и число миров в нем бесконечно, а поскольку число миров в нем бесконечно, то и число живых существ в них бесконечно, а поскольку число живых существ в них бесконечно, то и формы развертывания их сознания также бесконечно многоразличны. А если это так, то и чувственные объекты их также нельзя приравнивать друг к другу, а следовательно, их чрез-

вычайно трудно познать и понять. Если же неведение прекращено, то значит, что более нет и осознавания и мышления. Как же тогда можно называть достигшего этого бодхисаттву наделенным всеми видами мудрости?

Ответ: Все миры чувственных объектов в своей основе — одно лишь сознание. Будучи отделены от истинного знания посредством различающего мышления и своих представлений, живые существа ложным образом воспринимают чувственные объекты и различают или сравнивают их. Возникшее в силу этого заблуждения различающее мышление и его представления не соотносятся с дхармовой природой, и поэтому живые существа не могут достичь полноты понимания. Что же касается Так Приходящих Будд, то они освобождены от представлений, обусловленных ложным видением, и поэтому не может быть такого, что оставалось бы недоступным их знанию. Их сознание пребывает в своей истинности, и по сути своей оно и есть природа всех дхарм, а посему оно по самой своей сущности озаряет своим светом все дхармы, обусловленные заблуждением. Они наделены великой мудростью, проявляющей себя в неисчислимых искусных методах, которые, соотносясь с особенностями различных живых существ, ведут их к освобождению, открывая смысл всех видов Учения. Поэтому и употребляют название «все виды мудрости».

Еще вопрос: Если Будды обладают спонтанной способностью к деяниям, посредством которых они могут являть себя во всех местах на благо живых существ, то все без исключения живые существа должны были бы получить благо, созерцая их телесный образ или взирая на их божественные трансформации и чудеса или внимая их проповеди. Но если это так, то почему же во вселенной большинство существ не может узреть Будд?

Ответ: Дхармовое Тело всех Так Приходящих Будд совершенно равностно и пронизывает собой все в мире. Поскольку Будды свободны от какой-либо преднамеренной заданности в своих деяниях, то их и называют спонтанными. Однако они являют себя, опираясь на особенности сознания разных типов живых существ. Сознание живых существ подобно зеркалу. Если зеркало загрязнено, то и отражения в нем не появятся. Если сознание живых существ загрязнено, то и Дхармовое Тело не может в нем проявиться[80].

(Окончание следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Слушающие голос (шравака, шэн вэнь)* и *одиноко пробужденные (пратьекабудда, юань цзюэ)* — обычные в махаянских текстах обозначения последователей Малой Колесницы — Хинаяны.

[2] *Начальный предел (цянь цзи), конечный предел (хоу цзи).* — Имеется в виду безначальность и бесконечность истинной реальности как она есть (*бхутататхата, чжэнь жу*).

[3] *Благие качества (гуна, гундэ)* — имеется в виду бесконечное число положительных атрибутов, которыми истинная реальность наделена как «сущая сама по себе», тогда как для сансарического сознания, омраченного неведением, она представляется пустой и безатрибутной.

[4] *Вечность (нитья, чан), блаженство (сукха, лэ)*, истинное «я» (*атман, во), чистота (шубха, цзин)* — четыре парамиты (здесь: фундаментальных атрибута) истинной реальности как она есть. Эти четыре атрибута прямо противоположны четырем фундаментальным характеристикам сансары, мира рождений—смертей, каковыми являются непостоянство *(анитья, у чан)*, страдание (*духкха, ку*), бессущностность, «все-без-«я» (*анатма, у во*) и загрязненность (*ашубха, гоу*). Такая характеристика истинной реальности характерна для текстов, связанных с теорией Татхагатагарбхи и восходит к таким каноническим текстам Махаяны, как *Махапаринирвана-сутра, Шрималадеви симханада-сутра*, а также к столь авторитетному трактату, как *Ратнаготра вибхага* (*Уттаратантра*), приписывающемуся в тибетской традиции бодхисаттве Майтрейе и Асанге, а в китайской — Сарамати (Цзяньхуэй). По существу, в данной доктрине мы имеем дело с переформулированным в буддийской терминологии важнейшим постулатом индийской религиозной мысли (брахманистская традиция), восходящим еще к Упанишадам: «Атман есть Брахман» («истинное „я“ тождественно Абсолюту»). Теперь эта формула приобретает вид: «Татхата есть Атман» или «Дхармакайя (Дхармовое Тело Будды) есть атман (истинное «я»)».

[5] Под Дхармой Будды (*фо фа*) здесь имеется в виду Дхармовое Тело Будды (*Дхармакайя*). Представляется возможным сопоставить излагаемое в шастре учение об истинной реальности как сущности, наделенной бесконечным количеством благих атрибутов не только с Сагуна Брахманом (Абсолютом-с-качествами) брахманизма, но и со средневековым схоластическим определением Бога как совокупности всех реальностей. Интересно, что хотя обычно буддийская философия Махаяны сопоставляется с брахманским учением адвайта-веданты, где единственной реальностью признается бескачественный Абсолют (Ниргуна Брахман), концепция данной шастры ближе к более поздним типам веданты, где Абсолют, наделенный качествами (Сагуна Брахман), ставится выше бескачественного Брахмана не-двойственной веданты (Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др.).

[6] *Татхагатагарбха (жулай цзан)* — см. примеч. к ранее опубликованным частям шастры.

[7] *Татхагата Дхармакайя (жулай фашэнь).*

[8] *Не-двойственна* (*адвайя, бу эр*) — не-двойственность, не-дихотомичность — одна из важнейших характеристик истинной реальности в махаянском буддизме. Интересно тонкое различие между брахманским термином «адвайта» и буддийским «адвайя», равно обозначающими не-двойственность. Первый из них акцентирует единство реальности, второй — отсутствие в истинной реальности оппозиций, противоположностей и вообще какой-либо дихотомии (так, согласно китайской буддийской школе Хуаянь, в действительности единство и множественность, субъект и объект и другие пары противоположностей вовсе не являются оппозициями: и то и другое *есть*, но их противостояния или противоречия между ними *нет*).

[9] *Различие* (*чабе*) — речь идет о правомерности утверждения о множественности атрибутов (качеств) реальности при условии декларирования ее не-двойственного характера.

[10] Речь идет о том, что хотя истинной реальности как она есть в высшем смысле и не могут приписываться никакие характеристики, тем не менее условно таковые могут быть установлены подобно множественности

характеристик, присущих дхармам, опирающимся на кармическую активность сознания.

[11] Дословно: «не пребывают в различающей мысли». Другими словами, истинная реальность отнюдь не тождественна тому, что представляется реальным омраченному неведением сознанию, поскольку последнее ложно приписывает реальности свои собственные характеристики. Иначе можно сказать, что истинная реальность превосходит все ментальные конструкты, принимаемые сансарическим существом за нечто действительно реальное.

[12] То есть никакой акт восприятия не может охватить все множество объектов. Все невоспринятые объекты останутся таковыми, пребывая вне актуального содержания данного сознания на данный момент.

[13] То есть приписывает свои собственные свойства (дхарма как элемент потока психической жизни живого существа, континуума—сантаны) внешним вещам.

[14] *Дхармакайя Татхагатагарбха (фа шэнь жулай чжи цзан).*

[15] *Причинная ступень (инь ди)*— имеется в виду ступени совершенствования бодхисаттвы, предшествующие достижению состояния Будды (ступень плода, *го ди*).

[16] *Парамиты* — совершенства, переводящие на другой берег существования, то есть в нирвану. Наиболее известен список из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов нравственности), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство мудрости).

[17] *Космические циклы (кальпа, цзе)*— цикл существования мира от его возникновения из пустоты до разрушения и формирования нового мира (начало следующего цикла).

[18] В поздней Махаяне выделялось два аспекта Дхармового Тела: когнитивный и бытийственный (Дхармовое Тело Мудрости — Джнянадхармакайя и Дхармовое Тело Самобытия — Свабхавикадхармакайя).

[19] Здесь вводится важнейшее махаянское учение о двух истинах: профанической, или условной *(санвритти сатья, цзя ди)*, и абсолютной *(парамартха сатья, чжэнь ди)*. Классическая формулировка этой теории принадлежит Нагарджуне (Мула мадхъямика карика, XXIV, 8, 9, 10):

«Разъяснение Учения Будды возможно на основании двойственной истины: первая есть условная истина, вторая — абсолютная истина.

Не знающие различия между этими двумя истинами не знают подлинной сути наставлений Будды.

Абсолютная истина не может быть показана иначе как на основе относительной истины *(вьявахара сатья)*; без постижения абсолютной истины нирвана не может быть обретена».

Абсолютная истина — это истинное знание относительно реальности как она есть в действительности (*татхата, нирвана, дхармакайя* и т. д.). Эта истина может быть пережита и обретена, но не сообщена другому или адекватно описана. Условная истина — эмпирическая истина, которая может быть сообщена языковыми средствами. Это истина, согласующаяся с опытом и другими источниками познания. Выражаясь языком кантианской философии, первая есть истина относительно ноуменального, вторая — феноменального.

[20] *Отраженное Тело (ин шэнь)*, иначе — Превращенное Тело *(хуа шэнь)*— Нирманакайя, Магически Созданное Тело. Это третье из Тел Будды, создаваемое Буддой силой своей психической энергии на уровне мира желаний (*кама дхату, юй цзе*), для проповеди Учения существам этого мира (прежде всего — людям). С точки зрения Махаяны, таким Отраженным Телом был и Сиддхартха Гаутама, Шакьямуни, исторический Будда.

[21] Поскольку нирманакайя является телом, созданным психической силой Будды (*маномайя*), то его также можно считать продуктом трансформации сознания (*чжуань ши*).

[22] *Ограничения* (*фэнь ци*) — дословно: разграничиваемое и равное.

[23] *Тело Воздаяния (самбхагакайя, бао шэнь)* — второе из тел Будды создаваемое Буддой на уровне мира форм и не-форм. В этом теле Будды обретают нирвану как положительное блаженство и общаются с бодхисаттвами и йогинами, сознание которых разворачивается на данном уровне. Отсюда и восприятие Будд Самбхогакайя как «медитативных», «созерцательных» Будд. В иконографии изображения Будд Самбхогакайя имеют короны и другие многочисленные атрибуты славы и величия. Это тело называется Телом Воздаяния, поскольку создается бесчисленными заслугами Будд. Китайское слово «бао» очень удачно передает идею санскритского термина, поскольку означает и плод, результат, воздаяние (в том числе и в добуддийских религиозных представлениях Китая), и связь, коммуникацию, передачу информации (ср. современное китайское «*баочжи*» — «газета», дословно «информационная бумага»).

[24] Слово «признаки» добавлено по смыслу. Дословно: «[это] Тело имеет неисчислимые чувственные формы (*рупа, сэ*), чувственные формы имеют неисчислимые свойства (*лакшана, сян*), свойства имеют неисчислимые блага (*хао*)».

[25] Анасрава васана ачара (*у лоу син сюнь*).

[26] *Шесть путей (лю дао)* — имеется в виду шесть типов живых существ сансарического мира: божества (*дэва*), титаны (*асура*), люди, животные, голодные духи (*прета*) и обитатели адов.

[27] Здесь объясняется китайское обозначение «нирманакайя» как Тела Соответствия (*ин шэнь*). Если Дхармовое Тело является истинной реальностью как она есть, а в своем потенциальном присутствии в каждом живом существе — Вместилищем (Зародышем) Так Приходящего (Татхагатагарбха), а Тело Воздаяния — этой же реальностью в восприятии бодхисаттв, идущих по ступеням совершенствования, то Тело Соответствия (Отражения) соответствует разным типам сознания сансарических существ и воспринимается ими в соответствии с их особенностями.

[28] *«То» и «это»* (здесь: *би цы*; чаще: *би ши*) — со времен Чжуан-цзы (IV—III вв. до н. э.) распространенное в китайской философии обозначение объекта и субъекта.

[29] *Чувственно воспринимаемая форма* (*сэ ти*) — дословно: «материальное тело» или «тело цвета и формы».

[30] Здесь декларируется учение о недуальной природе реальности, в которой не существует двойственности материи *(рупа, сэ)* и сознания (*виджняна, ши*), создаваемой лишь неведением (*авидья, у мин*) сансарического сознания.

[31] Природа и сознания и материи тождественна и сводится к чистому знанию, премудрости (*джняна, чжи*), и поэтому физическое тело по сути своей тождественно когнитивному аспекту Дхармового Тела (*джняна кайя, или джнянадхармакайя*). Эта тема особенно подробно разрабатывается в тантрическом (*ваджраяна, цзинь ган чэн*) буддизме.

Фраза, переведенная выше, как «...телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы...» точно должна переводиться как «телесная форма не имеет оформленности» (*сэ ти у син*), однако, по-видимому, в тексте произошла случайная замена знака «*фэнь*» («разделяться») на «*у*» («нет», «не имеет»).

[32] «Свободные энергии истинной реальности» (*чжэнь жу цзыцзай юн*). Словом «энергия» здесь переведено «юн» — «употребление», «использование», «функция», «динамическая акциденция», значение которого близко к исходному греческому значению слова «энергия».

[33] *Пять скандх (панча скандха, у инь)* — пять групп элементов (дхарм), конституирующих эмпирическую личность. Они суть: материя

(*рупа, сэ*), ощущение (*ведана, шоу*), способность формировать представления (*самджня, сян*), формирующие факторы (*санскара, син*) и сознание (*виджняна, ши*).

[34] *Материя и сознание* (психика в широком смысле) — *рупа* и *читта* (*сэ-синь*). Материя — рупа скандха (*сэ инь*), психика — остальные четыре скандхи.

Шесть органов чувств (лю чэнь, «шесть видов пыли», индрия) — пять органов чувственного восприятия и манас как «орган» восприятия «умопостигаемого» (дхарма), тесно связанный с памятью («память предыдущего момента»), что определяет его ведущую роль в создании «сантана» — «психического континуума как личности» (*пудгала*) в ее протяженности во времени.

[35] Имеются в виду два аспекта буддийской теории анатмавада (*у во*): *пудгала найратмья* (*жэнь у во*), согласно которой индивидуальная душа отсутствует и личность представляет собой упорядоченное сочетание групп элементов (скандха), и *дхарма найтратмья* (*фа у во*), согласно которой каждый элемент (*дхарма*), в свою очередь, является не онтологической (*дравья сат*), а лишь мыслимой реальностью (*праджняпти сат*).

[36] Цель данного рассуждения показать, что любой атрибут может приписываться истинной реальности нашим сознанием лишь условно и в пропедевтических (*упайя*) целях, причем он не должен восприниматься в качестве сущностного свойства самой реальности, превращающейся иначе просто в один из «феноменов». Столь же условны и атрибуты «безатрибутности», или «небытийности», характеризующие реальность не саму по себе, а лишь как представление о ней в заблуждающемся сознании, которое только лишь и может мыслить реальность как «пустую», «бескачественную», «неопределимую», подобную «пустому пространству» и т. д.

Здесь же текст формулирует и позицию китайской виджнянавады относительно проблемы реальности внешнего мира — «никакой материи (*рупа, сэ*) вне сознания (*читта, синь*) нет»: «*и це сэ фа бэнь лай ши синь, ши у вай сэ. Жо у вай сэ чжэ, цзэ у сюй кун чжи сян*». Это утверждение отличает позицию китайских виджнянавадинов от индийских (по крайней мере, основоположника школы Васубандху и других мыслителей до Дхармапалы — конец VI — начало VII в.), выступавших с отрицанием приписывания качества быть реальными и внеположными сознанию чувственным объектам (*вишая*), не отрицая существование стоящих за ним объектов (*васту*).

[37] Подробнее см. примеч. 35.

[38] Здесь в рассуждении о соотношении качеств или атрибутов (*гуна, гундэ*), присущих реальности в ее самобытии, используется фундаментальный буддийский абхидхармический принцип неотличимости носителя (*дхарма*) от несомого им качества, противостоящий брахманистскому субстанциализму, разграничивающему субстанцию и несомые ею качества.

[39] *Внешние учения* (*вай дао, тиртхика*) — здесь имеются в виду учения брахманских школ, признававших доктрину Бога-Творца (ишвара).

Общий смысл данного пассажа заключается в том, что пробуждение и неведение, нирвана и сансара не должны рассматриваться как взаимоисключающие и связанные с последовательностью во времени понятия (вначале нирвана, потом сансара, потом снова нирвана и т. п.). Связь между ними предполагает лишь логическое предшествование: логически изначальное пробуждение предшествует неведению и является его «базой», нирвана первичнее сансары и «основа» последней. Ср. высказывание Фа-цзана: «Узнав, что ложное зависит от истинного, люди думают, что вначале существует истинное, а потом появляется ложное. Так они утверждаются в ложных взглядах на природу начала. Или напротив, некий проповедник ложных взглядов может утверждать, что из первоначального мрака пробуждение как раз и возникает, а люди будут считать, что вначале были погруженные в сансару живые существа, а затем

опирающееся на истину освобождение из нее» (Трипитака Тайсё, Т. 44. С. 277б).

[40] То есть учения, признающие теорию *«пудгала найратмья»*, но не *«дхарма найратмья»*. Подробнее см. примеч. 35.

[41] То есть Хинаяна: Колесницы шраваков («слушающих голос») и пратьекабудд («будд-для-себя»).

[42] См. примеч. 33.

[43] Здесь излагается махаянская доктрина неописываемости собственной природы дхарм, выступающей в таком контексте в качестве *шуньяты* (*кун*, пустота), *адвайя* (*бу эр*, не-двойственность) или *нисвабхава* (*у цзы син*, без-само-природы). Не-деятельное (*асанскрита, у вэй*) — дхармы, не подверженные сансарическому волнению. Абхидхарма относит к ним пространство и два вида «угасания» (*ниродха, нирвана*). Деятельное (*санскрита, ю вэй*) — все остальные дхармы, вовлеченные в сансарическое волнение.

[44] *Неустановившиеся (бу дин)* — существа, чье движение по пути к состоянию Будды неравномерно, и успехи чередуются с отступлениями назад, а также те, кто не получили заверения от того или иного Будды, что они достигнут пробуждения.

[45] *Десять благих дел* (в дальневосточной традиции): не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не краснобайствовать, не клеветать, не двурушничать, не завидовать, не гневаться и не поддерживать ложные взгляды.

[46] *Бодхи* (пути) — пробуждение, просветление.

[47] *Семя Так Приходящего* (*татхагата биджа, жулай чжун*) — возможно, то же, что и «татхагата готра», «татхагата кула» — «семья Татхагаты», то есть люди наивысших способностей, быстрее других могущие реализовать свою природу как природу Будды.

[48] См. примеч. 41.

[49] *Правильное памятование (самьяк смрити, чжэн нянь)* — седьмая ступень Благородного Восьмеричного Пути (*арья аштанга марга, шэн ба дао*), аналитическое размышление о природе тела, чувств, психики и элементов сознания.

[50] *Мани* — санскритское слово, оставленное в тексте в транскрипции (*мони бао* — «драгоценность мани») и означает, собственно, драгоценность. Здесь, вероятно, имеется в виду чантамани, волшебная драгоценность, исполняющая желания, один из атрибутов Будды и вселенского монарха — Чакравартина *(чжуань лунь шэн ван)* из набора «семи сокровищ».

[51] *Своеприродность* — точная калька китайского «*цзы син*» (санскр. *свабхава, самобытие*).

[52] *Благо счастья* (*фу дэ, пунья*) — заслуги, приобретаемые на пути буддийского самоусовершенствования.

Здесь представляется необходимым прокомментировать также термин «не-пребывание» *(бу чжу, апратиштха)*, связанный с основами «практического разума» шуньявадинского учения (он обозначает тип поведения, предполагающийся пониманием «шуньяты», пустотности всего): это свобода, спонтанность, непривязанность, отсутствие ригидности во взглядах и т. п.

[53] *Дхармовая природа (фа син, дхармата)* — природа всех дхарм как истинная реальность.

[54] То есть отсутствие привязанности к какой-либо сущности или отдельному аспекту реальности.

[55] *Три Драгоценности (триратна, сань бао)* — три высшие ценности буддизма: Будда, Дхарма (Учение) и Сангха (монашеская община). Приобщение к буддизму знаменуется «принятием прибежища» в Трех Драгоценностях: «Поклонение Будде, поклонение Дхарме, поклонение Сангхе» (*намо Буддхайя, намо Дхармайя, намо Сангхайя*).

[56] *Окончательная и безостаточная нирвана (ануттара анупадхишеша нирвана, цзюцзин у юй непань)* — то есть высшая и совершенная нирвана Будды.

[57] *«То» и «это» (би цы)* — «объект и субъект». См. примеч. 28.

[58] *Покой исчерпания (цзю цзин цзиме, ануттара ниродха)* — дословно «окончательное упокоение уничтожения».

«Уничтожение» (имеется в виду уничтожение клеш, аффектов и заблуждений) — обычное в Китае обозначение нирваны.

[59] *Восемь способов (ба чжун)* — основные события житийного варианта биографии Будды Шакьямуни (см. ниже). В стандартном варианте, однако, обычно опускается «пребывание в утробе матери» и добавляется (после «ухода из семьи») «победа над Марой-искусителем». Поворот Колеса Учения *(чжуань фа лунь)* — начало Проповеди Будды. Махаяна выделяет три таких «поворота»: первая проповедь в Варанаси (Бенаресе) — начало Хинаяны, проповедь праджня-парамиты — начало Махаяны, проповедь учения о «только осознавании» — завершение Махаяны. Данное в шастре перечисление обычно называется «восемью типами проявления Махаяны».

[60] *Тушита (доушуай тянь)* — ближайшие к «миру желаний» небеса «мира форм», на которых находится Бодхисаттва (будущий Будда) перед нисхождением на землю (своим последним рождением).

[61] Имеется в виду Пробуждение (*аннутара самьяк самбодхи*), обозначенное здесь, как в самых ранних переводах буддийских текстов на китайский язык, словом «дао» — «Путь».

[62] *Асанкхейя (асэнци)* — дословно: «неисчислимый». То есть имеется в виду не поддающееся исчислению количество космических циклов *(кальпа, цзе)*, необходимых для обретения нирваны.

[63] *Дана-парамита (тань боломи)* — парамита (совершенство) даяния.

[64] *Шила-парамита (ши боломи)* — совершенство соблюдения обетов нравственности.

[65] *Кшанти-парамита (чаньти боломи)* — совершенство терпения.

[66] Свойства физического и психического *(кайя-читта лакшана, шэнь синь сян)*. Дословно: «свойств телесного и психического».

[67] *Вирья-парамита (билие боломи)* — совершенство усердия.
тации.

[68] *Дхьяна-парамита (чань боломи)* — совершенство созерцания, меди-

[69] *Праджня-парамита (баньжо боломи; божо боломи)* — совершенство премудрости.

[70] *Трансформирующее сознание (чжуань ши, правритти виджняна)* — сознание, соотносящее себя с воспринимающим и мыслящим субъектом. Возникает вследствие неведения (*авидья, у мин*). Смысл фразы заключается в том, что хотя истинной реальности как она есть и нельзя приписать никаких предикатов, тем не менее это условно приходится делать, поскольку иначе информация о ней будет недоступна для сознания, функционирующего только в рамках дихотомии «субъект—объект».

[71] *Объекты (цзинцзе, вишая)* — в классической абхидхарме — объекты восприятия.

[72] Достижение Дхармового Тела Будды бодхисаттвами означает их полное единство с истинной реальностью как она есть и предполагает ее проявление и действование через них и их деяния по спасению живых существ.

[73] *Не опираются на письменные знаки (бу и вэнь цзы)* — здесь шастра впервые формулирует принцип, положенный позднее в основу учения школы чань (дзэн), отвергавшей принципиальную возможность передачи истинного знания (т. е. пробужденного состояния сознания) через текст и знак вообще.

[74] То есть и по исходной установке и по результату между бодхисаттвами нет различий.

[75] Здесь шастра рассматривает и учение о «мгновенном пробуждении», учение о котором стало специфичным для чань (дзэн), и учение о длительном пути бодхисаттвы в качестве двух видов «упайя» (*фан бянь*, метод), использующихся для воодушевления людей разных психических типов. В действительности же несмотря на форму практики все бодхисаттвы достигают пробуждения за три неисчислимые по времени длительности космических цикла.

[76] *Сознание кармического сознавания (карма виджняна читта, еши синь)* — одно из так называемых свойств трех тонких форм сознания (*сань чжун си вэй чжи сян*).

[77] Об этих «трех тонких формах сознания» Фа-цзан говорит: «Истинное сознание — это исконная мудрость, свободная от какого-либо различения. Сознание искусных методов — это мудрость, которая после обретения пробуждения свободно действует во имя спасения других. Третье, сокрытое сознание, есть Сознание-Сокровищница, являющееся основой других двух типов мудрости».— См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 280в.

[78] *Мир форм (рупа дхату, сэ цзе)* — второй из трех миров буддийской космологии, образующих сансару.

Здесь имеется в виду небо Акаништха — высший уровень этого мира.

[79] *Мгновенно* — здесь употреблен иероглиф «дунь», ставший передавать идею мгновенности или внезапности в чаньском (дзэнском) учении о «мгновенном (внезапном) пробуждении» (*дунь у*).

[80] Еще один «проточаньский» момент учения шастры, поскольку сравнение сознания с зеркалом стало одним из важнейших образов этой школы (ср. инцидент со стихами Шэнь-сю и Хуэй-нэна при выборе шестого патриарха этой школы, в которых образ зеркала и его очищения от пыли стал центральным: «Светлое зеркало следует постоянно очищать от мирской пыли» (Шэнь-сю) и «Светлое зеркало не имеет подставки, откуда же взяться пыли мирской?» (Хуэй-нэн).

ПЕРВАЯ ГЛАВА ТРАКТАТА ДХАРМАКИРТИ НЬЯЯ-БИНДУ («ВОСПРИЯТИЕ»)

(Опыт лексикографического анализа и реконструкция терминологии)

Настоящая работа посвящена переводу и лексикографическому анализу первой главы («Восприятие») логического трактата *Ньяя-бинду* Дхармакирти (VII—VIII вв. н. э.).[1]

Трактат *Ньяя-бинду* является ценным пособием для изучения и реконструкции классической буддийской логики и эпистемологии VII—VIII вв., как они были изложены в основополагающих трудах ее реформаторов — Дигнаги и Дхармакирти. Это сочинение в силу своей дисциплинарной принадлежности высоко терминологично и относится к классу

[1] Список сокращений и литературы см.: Приложение (ссылки сделаны по кодовой системе).

шастр. Комплекс основоположений, составляющих данную логическую систему, излагается в лаконичной форме: полнота высказывания достигается средствами номинативного стиля литературы шастр и с помощью технических терминов [1]. Именно краткость, номинативность стиля шастр предполагает наличие комментария. Комментарий к трактату *Ньяя-бинду* был выполнен индийским традиционным ученым (пандитом), Дхармоттарой, последователем Дхармакирти.

Согласно введенной Дигнагой рубрикации, трактат разделен на три части: «Восприятие», «Умозаключение», «Силлогизм». Это соответствовало трем разделам буддийской эпистемологии.

Трактат *Ньяя-бинду* — пример эпистемологического сочинения, посвященного исследованию источников и форм истинного знания, но впрямую не затрагивающего буддийских доктринальных положений. Основная проблематика текста — логико-познавательная. Исследуются возможность познавательного процесса, условия его истинности. Таким образом, целью Дхармакирти выступало изложение буддийской эпистемологической концепции средствами специального логического языка (логический синтаксис и технические термины).

Существует тибетская версия трактата Дхармакирти и комментария Дхармоттары. На момент перевода санскритского текста в Тибете не существовало собственной логической традиции, философия как таковая вообще не была известна. Однако необходимо отметить, что искусство и техника передачи санскритских текстов были уникальным достижением тибетских лотсав. В этой связи исследователь трактата Васубандху *Абхидхармакоша* профессор В. И. Рудой отмечает: «Тибетские переводы, благодаря методу калькирования представлявшие индийские оригиналы исключительно точно и дословно, могут рассматриваться как единственное средство для проверки и интерпретации индо-буддийских источников, большая часть которых утеряна. В тибетских переводах использовались стереотипные тибетские эквиваленты для санскритских слов и морфем, включая префиксы, имена собственные и технические термины, хотя и не всегда удачные с точки зрения санскритской грамматики» (Рудой, 1990, с. 9).

---

[1] Технический термин, т. е. ключевое слово, есть слово, взятое из обыденного языка, но специфицированное по значению в определенной системе, которая устанавливается автором трактата или какой-либо школьной традицией. Только при перечисленных выше условиях слово специального текста может быть названо термином. В остальных случаях мы имеем дело с метафорой или общелексическим значением данного слова.

Таким образом, на первый план при сравнительном анализе санскритского оригинала и тибетской версии выступает задача сопоставительного лексикографического исследования терминологии и синтаксиса.

Трактат Дхармакирти *Ньяя-бинду* и комментарий Дхармоттары переводились академиком Ф. И. Щербатским дважды: в 1903 г. на русский язык и в 1930 г.— на английский. Новая концепция перевода санскритских буддийских текстов, предложенная Ф. И. Щербатским, явилась подлинным переворотом в научной буддологии. Впервые была предложена реконструкция логической и эпистемологической системы буддизма, изложенной в трактате. И уже на этой теоретической основе был осуществлен перевод. Но поскольку Ф. И. Щербатской придерживался господствовавшей в то время в российской академической историко-философской науке неокантианской парадигмы, то это не могло не повлиять на характер исследования буддийской логической традиции, которую Щербатской полагал «критической» в смысле очищения опыта.

В настоящее время, благодаря исследованиям в области изучения, перевода и реконструкции санскритских оригиналов, их тибетских и китайских версий сформировалась теоретическая база[1] для нового осмысления и перевода.

Предлагаемая работа представляет собой попытку адекватного перевода первой главы трактата *Ньяя-бинду* — «Восприятие». В основе перевода лежит лексикографическое исследование технических терминов санскритского оригинала трактата и его тибетской версии.

Лексикографический анализ, проделанный в настоящей работе, включает в себя сравнительное осмысление семантики санскритского и тибетского текстов, в которых и выделяются ключевые слова, т. е. технические термины. Отдельная проблема связана с исследованием синтаксиса тибетской версии, который отнюдь не всегда соответствует синтаксису оригинала. Мы попытались, опираясь на тибетскую версию санскритского оригинала трактата, а также на результаты исследования индо-буддийской традиции, зафиксированные в специальной литературе вопроса, предложить реконструкцию ряда теоретико-познавательных положений Дхармакирти.

Перевод выполнен по изданиям: Nyāyabindu сочинение Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. Пт. 1918 (BB VII, вып. I) (санскритский оригинал; тибетский перевод Nyāya-

---

[1] Здесь мы имеем в виду исследование В. И. Рудым трактата Васубандху Абхидхармакоша (Рудой, 1990), где проведено сравнительное изучение санскритского оригинала, тибетской и двух китайских версий трактата.

bindu сочинения Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (BB, VIII).

Итог лексикографического анализа и реконструкции терминологии представлен сводным санскритско-тибетским словарем технических терминов первой главы *Ньяя-бинду* «Восприятие», снабженных русским переводом.

* *

НБ: Трактат Ньяя-бинду. Первая глава.

Санскритский оригинал: nyāyabinduprakaranam. prathаm paricchedaḥ.

Тибетская версия: rigs pa'i thigs pa zes bya ba'i rab tu byed pa.

НБ [1]: Истинное знание [1] предшествует достижению всех человеческих целей [2], — так излагается.

Санскритский оригинал: samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhiriti tadvyutpādyate.

Тибетская версия: yaṇ dag pa'i šes pa ni skyes bu'i don thams cad 'grub pa'i sṇon du 'gro ba can yin pas na de bstan to.

Комментарий

1. **samyagjñāna** (чистое знание) — буддийский технический термин, на тибетский язык переводится как yaṇ dag pa'i šes pa. Вторая часть тибетской конструкции yaṇ dag pa — dag pa само по себе имеет значение «чистый, истинный», но в тексте перевода к нему присоединено yaṇ, которое передает санскритский префикс sam (очень, совсем, совершенно) и означает усиление. Таким образом, здесь yaṇ усиливает значение dag pa.

2. **puruṣārtha** (человеческая цель) — индуистская идеологема; на тибетском — skyes bu'i don, где skyes bu (человек, люди, живые существа) соответствует puruṣa, а don — artha (цель, задача).

Предикативная конструкция «предшествует достижению» — ...pūrvikā... siddhir передается на тибетский описательно. Тибетское 'grub pa (выполнение, достижение, осуществление) — эквивалент siddhiḥ; вторая часть тибетского предикативного сочетания передает значение санскритского pūrvika (от pūrva — первый; предшествующий) — sṇon du 'gro ba can (букв. «идущий прежде»), sṇon du — адверб (до,

прежде, ранее), 'gro ba can — от глагола 'gro ba (идти) с формантом can, образующим здесь причастную форму «идущий». Тибетское 'gro ba (идти) может передавать санскритское jagat (мир живых существ).

Реконструкция

Первая, вводная карика относится ко всему трактату *Ньяя-бинду*, т. е. к трем его частям: «Восприятие», «Умозаключение», «Силлогизм». Две первые посвящены исключительно рассмотрению самого «истинного знания» (samyagjñāna/yaṇ dog pa'i šes pa), т. е. двух его конституирующих — восприятию и умозаключению. Третья часть описывает уже практическое применение этих двух.

Истинное знание, т. е. не противоречащее опыту, необходимо для правильных, рациональных действий. Сам термин «истинное знание» имеет чисто практическое содержание: необходимое знание для совершения безошибочных действий. Мы хотим подчеркнуть, что здесь сам термин имеет очень конкретный смысл и не является аналогом европейскому термину «истинное знание» (как нечто умозрительное, абстрактное).

Знание это основано на эмпирическом опыте и применяется в контексте субъектно-объектных отношений. Лишь тогда это знание истинно, когда действенно, т. е., опираясь на него, человек получает желаемое или избегает нежелаемого. Поэтому оно всегда предшествует осуществлению любых человеческих целей.

Согласно индуистской концепции, идеологема puruṣārtha (человеческая цель) состоит из трех основных частей: artha (благо, цель), kāma (желание, влечение) и dharma (закон). Эти три регламентируют человеческую жизнь, описывают ее. Буддисты ставят «истинное знание» впереди трех основных целей, полагая его основой правильного достижения последних.

НБ [2]: Истинное знание — двух видов.

Санскритский оригинал: dvividham samyagjñānam.

Тибетская версия: yaṇ dag pa'i šes pa ni rnam pa gñis te.

Комментарий

Эквивалент санскритского vidha (вид) тибетское rnam pa (часть, кусок). Санскритское vidha состоит из глагольной основы dhā (класть, ставить) и префикса vi со значением

разделения на части. Как правило, санскритский префикс vi на тибетский передается как rnam par.

Реконструкция

Здесь автор разделяет «истинное знание» на две части, на две его конституирующие. Можно говорить, что здесь дается формально-логическое определение samyagjñāna, ограничен объем понятия. Двучастность «истинного знания» кодифицирует именно буддийскую логическую систему.

Каждая индийская религиозно-философская система имела свою концепцию истинного знания, его составляющих (их количества), их функционирования и характера. Количество источников (компонентов) истинного знания могло варьировать в разных системах от двух до пяти и более, т. е. признавались также «достоверное свидетельство», опиравшееся либо на чужой опыт, либо на авторитет Вед; «аналогия» (upamāna), «импликация» (arthāpatti), «отрицание» и прочие *.

Определяя «истинное знание» как двучастное, автор отсекает все другие источники либо как неистинные (авторитет Вед), либо как сводимые к «восприятию» и «умозаключению» и вторичные по отношению к ним («словесное свидетельство» (šabda), «аналогия» и т. д.).

НБ [3]: Восприятие [1] и умозаключение [2].

Санскритский оригинал: pratyakṣamanumānam ca.

Тибетская версия: mṇon sum daṇ rjes su dpag pa'o.

Комментарий

1. pratyakṣa (восприятие) — санскритский технический термин, состоящий из основы akṣa (глаз) и префикса prati (против, перед). Тибетский эквивалент mṇon sum (восприятие) — смысловой. Санскритский префикс prati с дистрибутивным значением передается на тибетский как so sor (каждый, каждый из). Здесь тибетское mṇon sum состоит из mṇon (наличный, видимый, очевидный) и sum/pa (связывать, переплетать).

2. anumāna (умозаключение) — санскритский технический термин, на тибетский передается как rjes su dpag pa. Тибетский инвариант санскритского префикса anu (через, сквозь) — rjes su/rjes значит «след, отпечаток». Санскрит-

* Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, v. I. L., 1932. c. 62—73.

скому manas (ум, чувство) обычно соответствует тибетское yid (ум, душа); здесь употребляется dpag pa (мерить).

Союз ca/daṇ (и) указывает на определенный логический синтаксис данной карики. Конъюнктивный союз «и» (ca/daṇ) подчеркивает равноправность двух терминов anumāna (умоза́ключение) и pratyakṣa (восприятие), т. к. каждый означает свою предметную область смыслов, которые взаимно не перекрывают друг друга.

Реконструкция

Разделив «истинное знание» на два вида, автор здесь называет эти его составляющие, т. е. восприятие и умозаключение. Истинное знание может быть получено, таким образом, только посредством восприятия и умозаключения. Признаваемые другими школами авторитетное словесное свидетельство (šabda) и аналогию (upamāna) буддисты не считали самостоятельными источниками истинного знания и сводили их к восприятию и умозаключению.

И восприятие и умозаключение — равноправные конституенты истинного знания (samyagjñāna), т. е. помимо них истинное знание не может быть получено.

НБ [4]: Здесь восприятие безошибочно[1] и лишено ментального конструирования.[2]

Санскритский оригинал: tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam.

Тибетская версия: de la mṇon sum rtog pa daṇ bralzin ma 'khrulba'o.

Комментарий

1. Санскритское abhrānta (безошибочный) на тибетский передается как ma 'Khrul ba, где 'khrul ba — эквивалент санскритского слова bhrama (ошибка, заблуждение), и отрицательная санскритская частица «а» передается через тибетское отрицание «ma».

2. Kalpanāpoḍham — лишенный ментального конструирования, в тибетской версии — rtog pa daṇ bral ziṇ.

Kalpanā (ментальное конструирование) — буддийский технический термин, тибетский эквивалент — rtog pa (размышление, обдумывание, отражение). Тибетское bral (быть отделенным, несвязанным) соответствует санскритскому apoḍha.

Адверб ttatra (здесь) на тибетский передается местоимением «de» (этот, он) с частицей la, букв. «из них» (т. е. из восприятия и умозаключения).

Союз daṇ (и) и послелог ziṇ выполняют здесь только грамматическую функцию, соединяя компоненты сложного слова.

Реконструкция

Согласно буддизму, единственно в процессе восприятия происходит непосредственное соприкосновение человека с познаваемым объектом. Однако это очень краткий, одномоментный акт, который далее репрезентируется в текстуре сознания в качестве образа объекта. Дальнейшее познание уже происходит вне восприятия, т. е. это — генерализация характеристик полученного образа, их вербализация. Таким образом, восприятие связано только с правильным, безошибочным (abhrānta) функционированием органов чувств. Из-за того что восприятие как истинное знание объекта есть лишь его констатация через взаимодействие органов чувств с объектом вне рационального конструирования и вербализации полученного образа этого объекта, прямое определение «восприятию» (pratyakṣa/mṇon sum) не может быть дано. Поэтому буддисты дают предельно краткое описательное определение, т. е. «лишенное ошибочности» (правильное функционирование органов чувств, максимальное соблюдение условий истинного восприятия) и принципиально не связанное с ментальным конструированием (kalpanā).

Объект восприятия (т. е. действительный объект реальности, как физической, так и психической) и объект kalpanā (познавательный образ объекта, который возникает в сознании человека) — различны. Функция восприятия — максимальное достижение объекта, т. е. его отражение в сознании, преобразование объекта материального мира в ткань психического опыта.

Функция kalpanā (ментальное конструирование) — обработка познавательного образа, его вербализация, т. е. оно работает не с объектом и познает не объект, а его репрезентацию (образ).

Восприятие и рациональное конструирование, хотя и составляющие истинное знание, принципиально отличны и по объекту, и по своим функциям в познавательном процессе.

НБ [5]: Ментальное конструирование есть мышление[1] образами, способными входить во взаимодействие со словами.

Санскритский оригинал: abhilāpasaṃsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā.

Тибетская версия: rtog pa ni šes pa la brjod pa daṇ 'drer ruṇ snaṇ ba ste.

Комментарий

1. **pratīti** (мышление) — санскритский технический термин, состоит из глагольного корня i и префикса prati; на тибетский передается по смыслу как šes pa (знание). Как правило, тибетское šes pa (знание) является эквивалентом санскритского jñā, здесь оно передается pratīti (букв. «проникновение, приближение).

saṃsargayogya (способный входить во взаимодействие) состоит из двух слов: saṃsarga (союз, взаимодействие, контакт) и yogya (способный), причастие необходимости. В тибетском переводе 'drer ruṇ — конструкция, образованная от глагола 'dre ba (смешиваться, соединяться) с частицей -ruṇ, передающей значение санскритского форманта причастия необходимости-ya.

Для санскритских слов abhilāpa (выражение, слово) и pratibhāsa (образ) подобраны соответствующие тибетские эквиваленты — brjod pa и snaṇ ba.

Реконструкция

Дхармакирти определяет kalpanā (ментальное/рациональное конструирование). Описывается последующая ступень процесса познавания. Сначала через восприятие мы получаем чувственное отражение объекта в сознании, и большего, нежели прямое и непосредственное познание объекта, восприятие и не может дать. Однако этот результат (остенсивное определение объекта) недостаточен для человека, желающего знать, как физически взаимодействовать с этим объектом.

Ментальное конструирование (kalpanā/rtog pa ni šes pa) — промежуточное звено между восприятием и умозаключением. Информация об объекте может быть воспроизведена субъектом лишь в вербализованном виде.

Здесь необходимо сказать о существующей в индийской философии традиционной концепции восприятия. Восприятие — процесс, состоящий из двух стадий: на первой — оно неспецифицировано (nirvikalpaka), т. е. объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован. Вторая стадия — специфицированное восприятие (savikalpaka), в котором уже

синтезированы основные свойства объекта, и этот объект может быть поименован.

Буддисты актом восприятия признавали лишь непосредственный контакт органов чувств с объектом, следовательно, выделение каких-либо характеристик познаваемого, их вербализация не составляют акт восприятия. Поэтому можно говорить, что буддийский термин kalpanā соответствует в небуддийских системах второй стадии восприятия (savikalpaka).

НБ [6]: Восприятие, свободное от него (ментального конструирования), есть истинное знание, не [опосредованное] подверженностью заболеванию органа зрения, быстрого перемещения, движения в лодке, физического неудобства и прочего.

Санскритский оригинал: tayā rahitam timirāšubhramaṇanauyānasaṃkṣobhādyanāhitavibhramam jñānam pratyakṣam.

Тибетская версия: de daṇ bral ba'o, rab rib daṇ, myur du bskor ba daṇ, grur zugs pa daṇ, 'khrugs pa, la sogs pas 'khrul pa ma bskyed pa'i šes pa ni mṇon sum mo.

Комментарий

Тибетский перевод здесь калечный, т. е. полностью сохранен санскритский синтаксис, подобраны соответствующие тибетские эквиваленты санскритских слов.

Санскритское tayā rahitam (букв. «разлученное с той; отделенное от той»), где tayā (от tad, которое склоняется по женскому роду; инструменталист, сингулярис) означает kalpanā и потому склоняется по женскому роду, rahita — причастие прошедшего времени от глагольной основы rah (разделять, отделять; разлучать). На тибетский передается как de daṇ bral ba'o (не связанный с ним).

Отрицательная частица na санскритского текста относится к группе однородных членов, входящих в состав сложного определения, т. е. timira (тимира, или заблевание органа зрения) тибетский эквивалент rab rib, āšu bhramaṇa (āšu — быстро, скороспешно; bhramaṇa — ходящий вокруг/сходящий с пути) — myur du bskor ba (где адверб myur du образован от myur ba — прилагательное) эквивалент āšu, а конструкция bskor ba образована от глагола skor ba со значением «окружать, кружить, заключать в себе». nau yāna (нахождение в лодке) тибетская калька — grur zugs pa, akṣobha (беспокойство, волнение, смятение) — 'khrugs pa и

санскритское ādi, стоящее всегда в конце перечисления («и так далее»), имеет тибетский эквивалент la sogs pa.

āhita (находящийся в, покоящийся на), причастие прошедшего времени от глагола ādhā (глагол третьего класса dhā (класть, ставить) с префиксом ā, т. е. «налагать, устраивать»), оформляет сложное определение. На тибетский переводится через причастную конструкцию bskyed pa (от глагола skyes — рождаться), перед которой поставлена, как и в санскритском оригинале, частица отрицания. Однако в тибетском языке отрицание всегда строго фиксированно, т. е. относится к определенному члену предложения.

Тибетское šes pa (знание) здесь уже выступает в своем непосредственном значении и является эквивалентом jñāana.

Реконструкция

Автор продолжает рассматривать условия истинного восприятия. Перечисляемые заболевания органа зрения (timira), нахождение в лодке (nauyāna), быстрое перемещение (āšubhramaṇa), физическое неудобство (akṣobha) ведут к искажению познавательного образа предмета. В процессе восприятия формируется образ предмета, т. е. в сознании человека запечатлевается некая совокупность ощущений, полученных через органы чувств и преобразованных в единый познавательный образ. Истинность этого образа, т. е. идентичность реальному объекту восприятия, должна базироваться именно на непосредственном восприятии (объекта), лишенном ментального конструирования (kalpanā) и ошибочности (vibhrama).

Человек, у которого поврежден зрительный анализатор, познает искаженный образ объекта, который, однако, для этого конкретного человека будет единственно возможным. У находящегося в лодке может возникнуть ощущение, что объект движется относительно него, а не наоборот, и здесь уже присутствует ментальное конструирование (kalpanā), а, значит, это уже не прямое восприятие объекта. Быстрое перемещение (āšubhramaṇa) и беспокойство (akṣobha) или физическое неудобство также искажают познавательный образ объекта.

НБ [7]: Оно четырех видов.

Санскритский оригинал: taccaturvidham.

Тибетская версия: de ni rnam pa bzi ste.

Реконструкция

В последующих четырех кариках восприятие специфицируется по органу восприятия; форма восприятия.

НБ [8]: Восприятие посредством органов чувств [1].

Санскритский оригинал: indriyajñānam.

Тибетская версия: dbaṇ po'i šes pa daṇ.

Комментарий

Базовый термин буддийской доктрины indriya, которым обозначается на логико-дискурсивном уровне системы любая психическая способность (Рудой В. И., 1990, АКВ, I, с. 119).

Здесь говорится о пяти органах чувств, посредством которых воспринимается объект. Тибетский эквивалент dbaṇ po, подобно своему санскритскому оригиналу, может использоваться не только для обозначения органа зрения. К примеру dbaṇ 'kor в тибетском тантризме — акт передачи психической силы от учителя к ученику.

Восприятие специфицируется в этой карике по органу чувств, одному из пяти.

НБ [9]: То — ментальное знание [1], которое порождено непосредственно предшествующим условием [2]: чувственным знанием, т. е. содействующим объектом [3], непосредственно следующим за своим собственным объектом.

Санскритский оригинал: svaviṣayānantaraviṣayasahakāriṇeindriyajñānena samanantarapratyayena jñānitaṃ tanmanovijñānam.

Тибетская версия: raṇ gi yul gyi de ma thag pa yul lhan cig byed ba can dbaṇ po'i šes pa mtshuṇs pa de ma thag pa'i rkyen gyis bskyed pa'i yid kyi rnam par šes pa daṇ.

Комментарий

1. **manovijñāna** (ментальное/рациональное знание) — буддийский технический термин; на тибетский передается через yid kyi rnam par šes pa, где yid — эквивалент manas (ум, чувство), kyi — показатель генетива, и адверб rnam par — инвариант санскритского префикса vi (в функции: усиление, распределение).

2. **pratyaya** (условие как форма действия причины; как основание для действия причины) — санскритский технический термин. Состоит из санскритского корня i (идти, следовать) с префиксом prati (к, против, при) и грамматического показателя причастия необходимости — ya. Тибетское rkyen (условие) — эквивалент санскритского pratyaya.

3. **viṣaya** (объект как сфера действия органов чувств) — технический термин, на тибетский передается как yul (место, страна). Необходимо отметить, что в санскритской терминологии для обозначения «объекта» существует целый набор терминов, которые имеют различный перевод на тибетский. Например, artha (в значении «объект» как данность, т. е. лишенная спецификаций и квалификаций) передается как don, ālambana (ментальный объект) либо dmigs pa, либо spyod yul, vastu (онтологический объект) — dṅos po.

samanantara (непосредственно предшествующий) состоит из слова anantara (букв. «без перерыва, непосредственно») и префикса sam (со, около, до). Тибетский перевод калечный — mtshuṅs pa de ma thag pa, mtshuṅs pa — инвариант санскритского sama, thag (расстояние), de ma thag (anantara).

sahakāriṇa на тибетский передается сложной конструкцией lhan cig byed pa can, где lhan (вместе с), cig — здесь выполняет соединительную функцию, т. е. связывает lhan и byed pa can. byed pa can — калька санскритского отглагольного существительного Kārin (делающий): kṛ (делать) соответствует byed (pa); тибетское can (означает обладание чем-либо, наличие), присоединяясь к отглагольной основе, образует субъект действия, т. е. некто, наделенный способностью к такой деятельности.

Реконструкция

Здесь специфицируемый орган восприятия manas (ум); более того, в карике говорится о различении объекта органа чувств, или чувственного восприятия (indriyajñāna), и объекта ментального знания (manovijñāna).

НБ [10]: Сознание [1] и все явления сознания [2] — самосознающие.

Санскритский оригинал: sarvacittacaitānāmātmasaṃvedanam.

Тибетская версия: sems daṅ sems las byuṅ ba thams cad kyi raṅ rig pa daṅ.

Комментарий

1. citta (сознание) — санскритский технический термин, в тибетском тексте — sems (дух, сознание), сознание психическое как противоположность физическому.

2. caitta (явление сознания) — санскритский технический термин; citta — преобразовано во vṛddhi. На тибетский передается как sems las byuṅ ba; las (Abl.), byuṅ — возникать, проистекать (букв. «возникающий из сознания») — здесь пример неправильного, чисто грамматического перевода, т. е. в результате получается, что sems las byuṅ ba (caitta) — производные сознания, что неверно.

Терминами citta (сознание) и caitta обозначены две разные дхармы, которые не редуцируются друг к другу.

ātmasaṃvedanā — raṅ rig pa, raṅ (я, сам) соответствует санскритскому ātmasaṃ (букв. «я сам»), vedanā передается через тибетское rig pa (знающий, мудрый).

sarva (весь) и окончание генетива множественного числа — nām в тибетском тексте переданы через показатель множественного числа thams cad.

НБ [11]: Йогическое знание[1], рожденное из высшего предела созерцания[2] истинной реальности[3].

Санскритский оригинал: bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajan yogijñānam ceti.

Тибетская версия: yaṅ dag pa'i don bsgoms pa'i rab kyi mth'a las byuṅ ba'i rnal 'byor pa'i šes pa'o.

Комментарий

1. yogijñāna (йогическое знание) — технический термин, тибетский эквивалент rnal 'byor pa'i šes pa, где конструкция rnal 'byor (йогин) соответствует санскритскому yoga, šes pa — jñāna; rnal (спокойствие, медитация), byor (придерживаться, прилипать).

2. bhāvanā (йогическое сосредоточение) — технический термин, на тибетский передается как bsgoms pa (от bsgoms — представлять, воображать, медитировать).

Санскритское prakarṣaparyanta на тибетский передается калечно rab kyi mth'a, rab (лучший, высший, истинный), соответствует санскритскому prakarṣa (интенсивность, высокая степень, избыток), mth'a (крайний, последний, конечный) — санскритское paryanta (окончание, завершение). Буквальный

перевод тибетского текста rab kyi mth'a las byun ba — «возникающий из высшей степени предела», где byun ba (возникающий) передает значение форманта — jan (рожденный).
3. **bhūtārtha** (истинная реальность) — санскритский технический термин, компоненты которого bhūta (существующее; от глагола bhu — быть) и artha (цель, задача, объект). На тибетский переводится как yan dag pa'i don (букв. «чистый/истинный объект/вещь»). Т. е. здесь говорится (bhūtārtha) о вещи, существующей как таковая; (кантовская «вещь в себе»).

НБ [12]: Его (восприятия) объект — собственный признак[1].

Санскритский оригинал: tasya višayah svalaksanam.

Тибетская версия: de'i yul ni ran gi mtshan ñid de.

Комментарий

1. **svalaksana** (собственный признак) — буддийский философский термин; на тибетский передается как ran gi mtshan ñid. Тибетский перевод — калечный: ran (сам, свой) соответствует санскритскому sva (свой), а laksana (определение, признак, свойство) передано сочетанием существительного mtshan (имя, знак) с абстрагирующей морфемой ñid. Буквальный перевод термина svalaksana, или ran gi mtshan ñid — «определяющий себя, самоопределяющий».

В контексте тибетской логической традиции термин mtshan ñid имеет значение «наука точных определений».

Реконструкция

Вводится новое понятие svalaksana в связи с рассмотрением объекта восприятия. Объектом восприятия выступает svalaksana/ran gi mtshan ñid (собственный признак), т. е. специфическое, единичное, уникальное и безотносительное объекта. Русский эквивалент «собственный признак» не вполне покрывает термин оригинала, что обусловлено отсутствием в европейской философии аналога буддийского термина svalaksana. Путем сравнения буддийской концепции объекта восприятия svalaksana, кантовской «вещи в себе» и «монады» Лейбница акад. Ф. И. Щербатской проясняет специфичность буддийского термина и принципиальное его отличие.

Отличие обусловлено тем, что несмотря на определенное совпадение этих терминов (svalakṣaṇa, «вещь в себе», «монада»), они не существуют сами по себе, а каждый кодифицирует определенную философскую, а в буддизме — философско-религиозную концепцию. Различие этих концепций обусловило лишь частичное совпадение этих терминов.

Термин svalakṣaṇa используется в контексте рассмотрения концепции «потока дхарм» как формы существования человеческой психики. Дхарма — уникальное, единичное, самотождественное; «квант» психики, или «монада» Лейбница; «родо-видовой класс с единичным наполнением» (Рудой В. И., Абхидхармакоша, М., 1990). Необходимость описания дхарм на уровне метаязыка объяснения их сущности обусловила введение терминов svalakṣaṇa (собственный признак), svabhava ([имеющий] свою собственную природу) и svarūpa ([имеющий] собственную форму), каждый из которых обозначает одну и ту же дхарму (объект). Согласно тексту «Абхидхармакоши», дхарма есть актуальность бытия, формы, признака (Рудой В. И., АКВ, 1, с. 221).

Таким образом, «собственный признак» (svalakṣaṇa/raṅ gi mtshan ñid) на уровне метаязыка и есть дхарма; в данном контексте svalakṣaṇa и есть чувственно воспринимаемый объект. Посредством органов чувств человек выделяет svalakṣaṇa, т. е., иными словами, выделяет объект/предмет среди прочих благодаря единичному, специфическому, уникальному, которое составляет сущность именно данного предмета вне его бытийственного контекста.

НБ [13]: Тогда собственный признак, когда различие познавательного образа[1] вследствие близости или удаленности объекта.

Санскритский оригинал: yasyārthasya saṃnidhānāsaṃnidhānābhyāṃ jñānapratibhāsabhedastatsvalakṣaṇam.

Тибетская версия: don gaṅ ñe ba daṅ mi ñe ba daṅ las šes pa la snaṅ ba tha dad pa de ni raṅ gi mtshan ñid do.

Комментарий

1. jñānapratibhāsa (познавательный образ) на тибетский передается как šes pa la snaṅ ba. Здесь калечный перевод термина: šes pa выступает эквивалентом jñāna (знание) и вторая часть слова pratibhāsa (образ) передана по смыслу — snaṅ ba (образ). Как правило, в тибетских переводах сан-

скритских логических текстов дистрибутивному префиксу prati соответствует so sor. Здесь snaṅ ba эквивалент bhāsa (свет, ясность, образ), от санскритского глагола bhas (светить, быть ярким, становиться ясным, очевидным). šes pa la snaṅ ba — букв. «высвечивающийся в знании».

В тибетском переводе сохранен синтаксис оригинального текста. Характерная для санскритского предложения конструкция: «yasya..., tad...» (которого..., тот...) на тибетский передается калечно — «...gaṅ ... de ni» (который, ... тот). Сохранен также порядок грамматических членов предложения.

Лексическим компонентам карики найдены соответствующие эквиваленты: saṃnidhāna (близость, соседство) в тибетском тексте — ñe ba (близко, около). Санскритскому bheda (различие) от глагола bhid (делить, разделять на части) соответствует — tha dad pa (отдаленные, несводимые друг к другу).

Реконструкция

Собственный признак (svalakṣaṇa/raṅ gi mtshan ñid) может быть получен, «схвачен» только через непосредственный контакт органов чувств с внешним объектом, уникальную сущность которого он представляет. Однако в сознании индивида отражается не svalakṣaṇa предмета, а лишь его образ. Опираясь на терминологию европейской философии, мы можем сказать, что здесь имеется в виду репрезентация объекта в сознании человека. Поэтому в тексте говорится о «познавательном образе» (jñānapratibhāsa) объекта, который конструируется человеком на основании одномоментного соприкосновения со svalakṣaṇa, и это есть презентация объекта. В процессе восприятия человек получает исключительную возможность соприкосновения с самим объектом (svalakṣaṇa), т. е. объектом как таковым, но постигнуть, познать «собственный признак» человеческое сознание может только ассимилировав в себе этот объект. То есть, не физический объект познает, а его образ, отражение в психике; постигаемый предмет/вещь материального мира, переходя в «познавательный образ», становится собственностью психического.

На основании полученного «познавательного образа» происходит уже дальнейшее познавание. Истинность, адекватность данного образа напрямую зависит от органов чувств и условий восприятия. Нарушение деятельности органов чувств разбиралось в предыдущих кариках, здесь автор рассматривает внешние условия, которые могут исказить «по-

знавательный образ». Однако необходимо отметить, что ошибочность восприятия вследствие неправильного функционирования органов чувств вообще исключает возможность истинного познания (т. е. одномоментного соприкосновения с самим предметом). При условии «безошибочности и лишенности ментального конструирования» мы соприкасаемся со svalakṣaṇa, но отражение его в сознании человека уже зависит только от внешних условий (здесь «близости или удаленности объекта»). Полнота отражения объекта стоит в непосредственной зависимости от физических условий взаимодействия объекта и здоровых органов чувств, т. е. svalakṣaṇa, оставаясь неизменным, по-разному отражается в сознании (разница познавательного образа).

НБ [14]: Только он (собственный признак) существует как высшая реальность [1].

Санскритский оригинал: tadeva paramārthasat.

Тибетская версия: de ñid don dam par yod pa ste.

Комментарий

1. paramārtha (высшая реальность) — буддийский технический термин; тибетский эквивалент don dam pa. Тибетское dam pa (высший, превосходный, священный) соответствует санскритскому parama.

Сказуемое «есть, или существует» выражено причастием sat (от глагола as — быть, существовать) и в тибетском передается через yod pa.

Тибетское ñid здесь передает значение санскритского слова eva (именно, только).

Реконструкция

Здесь «собственный признак» (svalakṣaṇa/raṅ gi mtshan ñid) рассматривается как существующий в высшем смысле. Объект существует вне зависимости от познавательных способностей и возможностей человека. Отражение объекта психикой человека в процессе восприятия происходит через взаимодействие «собственного признака» и самого человека, результатом чего и выступает полученный «познавательный образ» объекта (jñānapratibhāsa). Познавательный образ, будучи произведением психики человека, подвержен любому ее малейшему изменению, обусловлен ею и зависим от нее, в то время как оригинал (svalakṣaṇa) познавательного образа остается всегда неизменным. И неизменный значит самото-

жественный, необусловленный, самостоятельно существующий. На примере данной карики становится понятным различие, введенное впервые школой мадхъямиков, «высшей истины», или истины высшего смысла (paramārtha-satya), и относительной истины (saṃvṛtti-satya).

Относительная истина, согласно мадхъямикам, определялась через три аспекта: во-первых, она отождествлялась с неведением (avidyā); во-вторых, детерминирована законом причинно-зависимого возникновения; и в-третьих, может быть выражена только посредством слов и знаков, основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении (Рудой В. И. АКВ. М., 1990).

Истина высшего смысла связывалась с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различения.

НБ [15]: Вследствие определяемости[1] способностью совершать действие в действительности.

Санскритский оригинал: arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvādvastunaḥ.

Тибетская версия: dṅos po'i mtshan ñid ni don byed nus pa kho na yin pa'i phyir ro.

Комментарий

На примере данной карики становится совершенно очевидной необходимость сопоставительного перевода санскритского и тибетского текстов. Тибетский перевод здесь описательный, изменен оригинальный порядок членов предложения.

1. lakṣaṇatvātt (из-за определяемости) состоит: из lakṣaṇa (определение, признак, свойство), абстрагирующего суффикса -tva, который соответствует русскому -ость (букв. «определяемость, призначность, свойственность»), и падежного окончания, аблатива единственного числа -āt (из-за, по причине, вследствие). В тибетском переводе можно чисто формально выделить соответствие санскритскому lakṣaṇatvāt, которое выражено через mtshan ñid (определение, признак, свойство) и сочетание yin pa'i phyir, где phyir используется как инвариант аблативного окончания -āt, а yin pa'i — -tva. Получается, что абстрагирующий суффикс -tva передается конструкцией kho na yin pa'i, образованной от глагола yin pa (быть, существовать), и kho na, которое здесь выполняет исключительно грамматические функции.

Как правило, тибетское kho na соответствует санскритскому выделительному союзу eva (именно, только). В дан-

ной карике в санскритском оригинале отсутствует эмфатическая частица -eva, и, как будет видно на примере последующих карик, kho na присутствует в конструкции, передающей значение -tva с аблативом (-āt).

Само yin pa'i phyir/-tvāt в тибетском переводе стоит в самом конце предложения и оторвано от mtshan ñid (lakṣaṇa), что позволяет переводить тибетский текст несколько иначе: «определение действительности из-за существования способности выполнять задачу (don byed). «Определение действительности» (dṅos po'i mtshan ñid), где dṅos po соответствует санскритскому vastunaḥ (в действительности, поистине). В санскритском оригинале vastunaḥ стоит в конце предложения, в тибетском переводе — в самом начале и оформлено генетивной частицей -'i.

Санскритскому слову sāmarthya (способность), состоящему из префикса sām (одинаковый, равный, тождественный) и существительного arthya (удобный, правильный, соответствующий), соответствует в тибетском переводе эквивалент nus pa (сила, способность, власть).

arthakriyā (выполнение задачи, совершение действия) передается как don byed, где don (цель, задача), соответствует artha, а byed (делать, совершать) — kriyā (от глагола kṛ — делать).

Реконструкция

В предыдущей карике говорилось, что только собственный признак существует как высшая реальность (paramārthasat). Обеспечивает такое существование способность собственного признака совершать действие в действительности, т. е. проявляться в мире конкретного бытия (dṅos po). Способность совершать действие (arthakriyā) выступает здесь критерием реальности существования вещи.

НБ [16]: Общее свойство [1] — иное [2].

Санскритский оригинал: anyatsāmānyalakṣaṇam.

Тибетская версия: gzan ni spyi'i mtshan ñid.

Комментарий

1. **sāmānyalakṣaṇa** (общее свойство/признак) — санскритский технический термин, состоящий из префиксов sām (одинаковый, равный, тождественный) и «а» (означает направленность действия, префикс направления), глагола nī (вести, на-

правлять) и lakṣaṇa (определение, свойство, признак). В тибетском этому соответствует spyi'i mtshan ñid, где spyi'i (общий, публичный) — лексический инвариант sāmānya.

2. **anyat** — адверб (иной) в тибетском тексте выражено местоимением gzan (иной, другой).

НБ [17]: Оно — объект умозаключения.

Санскритский оригинал: so anumānasya viṣayaḥ.

Тибетская версия: de ni rjes su dpag pa'i yul yin no.

Реконструкция

Переход к «общему свойству» (sāmānyalakṣaṇa/spyi'i mtshan ñid) здесь был необходим автору в качестве противопоставления единичному — svalakṣaṇa. Общее — это объект в его бытийственном контексте, т. е. окруженный другими физическими объектами, находящимися с ним в определенной связи. В европейской логике этому делению соответствует «род» («общее свойство») и «вид» (здесь «класс с единичным наполнением», «собственный признак»), хотя это соответствие очень условно.

«Общее свойство» отлично от svalakṣaṇa тем, что оно не нуждается в контакте с внешним миром, оно умозрительно, выводимо, а следовательно, противоположно процессу восприятия. Выделение общего свойства в познавательном образе объекта, полученном через восприятие, и входит в функции умозаключения. Адаптированный психикой объект (его репрезентация; образ) должен быть далее встроен человеком в какую-то уже сложившуюся систему, парадигму.

В процессе восприятия человек соприкасается с высшей реальностью, которая может быть им постигнута только в контексте относительного, субъектно-объектного бытия, при помощи отнесения объекта к тому или иному роду, называния объекта (т. е. соединению полученного образа со словами).

НБ [18]: И именно восприятие есть знание как плод праманы [1].

Санскритский оригинал: tadeva ca pratyakṣa jñānam pramāṇaphalam.

Тибетская версия: mṅon sum gyi šes pa de ñid tshad ma'i 'bras bu ste.

1. pramāṇaphala — санскритский технический термин, на тибетский переводится как tshad ma'i bras bu (плод истинного познавания). Состоит из двух частей: pramāṇa (мера, размер) от санскритского глагола mā (мерить, измерять) с префиксом pra и существительного phala (плод; результат). В тибетском переводе первой части соответствует tshad ma (мера, масштаб, модель, образец), сама основа mtshad означает «мера, размер, величина». Таким образом, в переводе сохраняется значение глагола mā (мерить), от которого было произведено pramāṇa.

Слово phala (плод, дар) в санскритских технических текстах имеет специальное значение — «результат». Интересна этимология тибетского эквивалента 'bras bu (плод; результат): 'bras — рис, bu — сын, дитя.

Санскритский выделительный союз eva передается тибетским инвариантом ñid.

Синтаксис тибетского перевода и санскритского оригинала здесь различен. Мы ориентировались на санскритскую карику и предложили один из трех возможных ее переводов. Тибетская карика переводится несколько иначе: «И именно то знание посредством восприятия есть плод истинного познавания». В оригинале определяемое pratyakṣa (восприятие) и два его определения jñānam и pramāṇaphalam стоят в одном падеже — в номинативе сингулярисе, что дает основание для нескольких вариантов перевода. В тибетском тексте оригинальный синтаксис утрачен; допущена инверсия, выделительное de ñid (соответствующее санскритскому tadeva — именно то) оказалось в середине предложения, номинативная конструкция предиката оригинала заменена на генетивную. Таким образом, оригинальное pratyakṣa jñānam (восприятие-знание) на тибетский передается как mṇonsum gyi šes pa (перцептивное знание через восприятие), т. е. вводится тибетский показатель генетива gyi.

Исходя из этого отличия тибетского перевода от санскритского оригинала, можно утверждать, что перевод Ф. И. Щербатского ориентирован на санскритский текст как основной. Перевод, данный в английском издании «Буддийская логика» (П., 1930, т. 2, с. 38), соответствует санскритскому оригиналу *.

---

* This direct cognition itself is the result of cognizing.

Реконструкция

Санскритский технический термин pramāṇa имеет три значения в зависимости от контекста. В логической системе небуддийских школ каждому из трех значений соответствовал свой термин, и здесь будет полезным привести каждый. Pramāṇa как источник или средство «истинного знания», т. е. то, благодаря чему мы можем получить истинное, или безошибочное знание об объекте. В брахманской логике — pramāṇa.

Второе значение — «процесс познания», т. е. то, на что направлено познавание, сам источник — prameya. И третье — результат познавания (pramāṇaphala), т. е. само «истинное знание» — pramiti.

В контексте буддийской логики и теории познания восприятие и умозаключение выступают как единый, неделимый психический процесс. Таким образом, три значения буддийского термина pramāṇa (в небуддийской логике — pramāṇa — prameya — pramiti) отражают стадии этого процесса познавания. На первой ступени восприятие — средство получения знания об объекте; далее это уже процесс восприятия, и результат есть само же восприятие объекта.

В данной карике восприятие выступает уже в своей последней стадии, т. е. как результат процесса познавания pramāṇaphala.

НБ [19]: Так как имеет форму[1] непосредственного постижения объекта.

Санскритский оригинал: arthapratītirūpatvāt.

Тибетская версия: don rtags pa'i ṇo bo kho na yin pa'i phyir ro.

Комментарий

1. rūpatvāt (вследствие оформленности) на тибетском — ṇo bo kho na yin pa'i phyir. Санскритский термин rūpa — полисемантичен, т. е. в зависимости от контекста его значение различно. В данном тексте используется значение «форма», т. е. внешний вид объекта, его цвет и форма, которые и составляют этот термин rūpa. Поэтому в тибетском переводе стоит ṇo bo (облик, форма); в контексте *Абхидхармакоши* Васубандху rūpa приобретает иное значение, переводится как «материя» и соответственно на тибетский уже передается иначе — gzugs.

Вторая часть слова, конечное — tvāt передается так же, как в пятнадцатой карике, т. е. через глагол yin pa (есть, быть), служебную морфему phyir (-āt — из-за, по причине) и соединительное kho na.

Реконструкция

В предыдущей карике автор утверждает, что восприятие есть результат истинного познавания. Здесь уже описывается восприятие как процесс познания в форме (rūpatva) непосредственного постижения объекта. Непосредственное означает здесь прямой контакт органов чувств с объектом познавания. Этот контакт не обусловлен ментальным конструированием, т. е. нет привнесения, домысливания, несоответствующего объекту. И, как говорилось автором выше, этот процесс безошибочный, если соблюдаются необходимые условия (т. е. не должен быть поврежден зрительный анализатор, нельзя находиться в лодке или быстро перемещаться и прочее).

Буддисты утверждали, что только в акте восприятия человек действительно познает объект как он есть на самом деле. Сам процесс восприятия поставляет образ объекта, истинность которого зависит от соблюдения условий безошибочности процесса восприятия.

НБ [20]: У того [1] (восприятия) условие истинного знания — соответствие [2] объекту.

Санскритский оригинал: arthasārūpyamasya pramāṇam.

Тибетская версия: don daṇ 'dra ba ñid de'i tshad ma ste.

Комментарий

1. **«У того»** — буквальный перевод тибетского de'i (того, у того) и санскритского местоимения asya (от idam — «тот» в генетиве единственного числа).

2. **sārūpya** (букв. «сооформленность, соответствие») — «подобие, тождество формы»; на тибетский передается по смыслу 'dra ba ñid (сходство, подобие). Санскритское sārūpya состоит из rūpa (форма) с префиксом sā (вместе) и словообразовательной морфемой -ya. В основе тибетского эквивалента лежит слово 'dra ba (подобный, схожий, одинаковый) с абстрагирующей морфемой -ñid — 'dra ba ñid (схожесть, подобие).

Реконструкция

В данной карике термин pramāṇa употребляется в качестве «источника истинного знания», но, согласно контексту,

должен интерпретироваться как «условие, инструмент, или средство». Здесь вводится критерий истинности полученного в результате процесса восприятия познавательного образа. Говорится, что этот образ соответствует объекту, буквальный перевод санскритского текста дает здесь обширный материал. В тексте arthasārūpya — «сооформленность объекту», т. е. полное соответствие полученного познавательного образа и действительного объекта. Познавательный образ оформляется, или формируется, в процессе познания как тождественный объекту.

НБ [21]: Через него[1] достигается постижение объекта.

Санскритский оригинал: tadvašādarthapratīsiddhiriti.

Тибетская версия: de'i dbaṅ gis don rtogs pa 'grub pa'i phyir ro.

Комментарий

1. «Через него» — в санскритском оригинале — tadvašād (букв. «из-за его (tasya) силы (vaša)»), тибетский перевод — de'i dbaṅ gis (букв. «его силою»), т. е. в переводе аблатив сингулярис оригинала заменен инструменталисом. Аблативная конструкция примыкает в переводе к причастной форме 'grub pa ('grub pa'i phyir — «из-за достижения»).

Реконструкция

Благодаря тождеству (соответствию sārūpya) образа, созданного, сконструированного сознанием, и «собственного признака» (svalakṣaṇa) возможно говорить об истинном познавании объекта. То есть, слепок с объекта, его отраженный в психическом человека образ, ассимилированный сознанием, становится опять объектом, но не материальным, а составленным из ткани психического, т. е. конструкт в современном гносеологическом представлении.

НБ: Так завершается глава о восприятии трактата Ньяябинду.

Санскритский оригинал: iti nyāyabinduprakaraṇasya pratyakṣa paricchedaḥ samaptiḥ.

Тибетская версия: rigs pa'i thigs pa šes bya ba'i rab tu byed pa las mṅon sum gyi le'u ste daṅ po'i.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Список сокращений

АКВ — Абхидхармакоша. Васубандху.

НБ — Ньяя-бинду

ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока

ЛИТЕРАТУРА

Источники

NB — Nyāyabindu — сочинение Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. Пт. 1918 (ВВ, VII, вып. 1).

Тибетский перевод NB — Тибетский перевод Nyāyabindu сочинения Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (ВВ, VIII).

Васубандху—Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., комментарий и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

Дасгупта, 1961—1963 — Dasgupta S. A. History of India Philosphy. Vol. I—IV. Cambridge, 1961—1963.

Жоль, 1991 — Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев. 1981.

Катенина, Рудой, 1980. — Катенина Т. Е., Рудой В. И. Лингвистические знания в Древней Индии. — История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.

Конзе, 1951.— Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.

Островская, Рудой 1987.— Островская Е. П., Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к интерпретации индийских классических религиозно-философских текстов.— Методологические проблемы изучения философии стран зарубежного Востока. М., 1987.

Попов, 1960.— Попов П. С. История логики Нового времени. М.: Изд-во МГУ, 1960.

Радхакришнан, 1931. — Radha Krishnan S. Indian Philosphy. Vol. II, L., 1931.

Рудой, 1975. — Рудой В. И. О двух терминах буддийской психологии. — ПП и ПИКНВ. XI, Ч. 1. М., 1975.

Рудой, 1983 — Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов.— Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душ., 1983.

Сталь, 1966. — Stall J. F. Indian Semantics I. — Journal of the Americal Oriental Society. 1966, vol. 86.

Туччи, 1925. — Tucci G. Buddhist logic before Dignaga. — Journal of the royal asiatic society of Great Britain and Ireland. 1925.

Чаттерджи, 1939. — Chatterji S. Ch. The Nyāya Theory of Knowledge. Calcutta, 1939.

Щербатской, 1930—1932. — Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I—II. Leningrad, 1930—1932 (Bibliotheca Buddhica, XXVI).

СЛОВАРЬ

санскритско-тибетских терминологических соответствий к первой главе трактата Ньяя-бинду «Восприятие»

№ карики	Санскритский термин	Тибетский эквивалент	Русский перевод
[1]	samyagjñāna	yaṇ dag pa'i šes pa	Истинное знание
[2]	pratyakṣa	mṇon sum	Восприятие
	anumāna	rjes su dpag pa	Умозаключение
[4]	kalpanā	rtog pa	Ментальное конструирование
[5]	pratīti	šes pa	Когниция (мыслительный акт)
[8]	indriyajñāna	dbaṇ po'i šes pa	Чувственное знание
[9]	viṣaya	yul	Объект (сфера действия органов чувств)
	pratyaya	rkyen	Условие (как форма действия причины)
	manovijñāna	yid kyi rnam par šes pa	Ментальное/рациональное знание
[10]	citta	sems	Сознание
	caitta	sems las byuṇ ba	Явление сознания
[11]	bhūtārtha	yaṇ dag pa'i don	Истинная реальность
	bhāvanā	bsgoms pa	Йогическое сосредоточение
	yogijñāna	rnal byor pa'i šes pa	Йогическое знание
[12]	svalakṣaṇa	raṇ gi mtshan ñid	Собственный признак
[13]	jñānapratibhāsa	šes pa la snaṇ ba	Познавательный образ
[14]	paramārtha	don dam pa	Высшая реальность
[16]	sāmānyalakṣaṇa	spyi'i mtshan ñid	Общее свойство
[18]	pramāṇa	tshad ma	Источник истинного знания, инструмент или сам процесс, результат истинного знания

ТРАКТАТЫ

Сэн-чжао (384—414) — ученик выдающегося переводчика и буддийского мыслителя Кумараджнвы, заслуженно пользуется славой одного из виднейших представителей китайской буддийской мысли. Хотя его произведения немногочисленны и кратки, но по своей интеллектуальной мощи и глубине содержания превосходят многотомные книги.

Среди наиболее выдающихся его сочинений следует назвать эссе «О неизменности вещей», «О мудрости незнания», «О пустоте неистинного», «О безымянности нирваны» и «Шастру Драгоценного Вместилища». Подлинность последних двух произведений отрицается, однако мы более склонны видеть в них следы эволюции взглядов Сэн-чжао от мадхъямики к принятию им концепции Татхагатагарбхи, которая определила дальнейшее развитие буддизма в Китае. Если в первом, «программном» сочинении «Основание учения» в основе рассуждений Сэн-чжао лежит понятие «истинного отсутствия», которое есть высшая реальность, «обладающая свойством отсутствия свойства», то в «Шастре Драгоценного Вместилища» «Истинное Одно» определяется как высшая реальность, источник всех дхарм, некий универсум, который он называет Татхагатагарбхой (*Жулай-цзан*). Однако и в этом последнем качестве Сэн-чжао сохраняет свою установку на «негативистскую», или «релятивистскую», диалектику мадхъямики.

Помимо того, что Сэн-чжао считается основателем китайской мадхъямики — «школы трех трактатов», некоторые авторы полагают также, что своей склонностью к интуитивному познанию реальности, а также своего рода «мистицизму» Сэн-чжао сыграл значительную роль в развитии китайского чань-буддизма. И действительно, цитаты из сочинений Сэнчжао были обнаружены некоторыми исследователями при изучении записей речей чаньских наставников, в том числе в речах самого Линь-цзи.

Ниже читателю предлагается перевод двух сочинений Сэнчжао. Первое из них — «Основание учения» (*Цзун-бэнь и*). В этом сочинении автор доказывает тождество всех обозначений истинной реальности, определяя ее как истинную, необусловленную пустотность, которая не может быть описана как наличествующая или отсутствующая, но не есть ни та, ни другая. Она (истинная реальность) есть также праджняпарамита, предмет мудрости, который не может быть познан логически или опытно, но лишь интуитивно. Интуитивное познание не есть познание эмпирического бытия, оно скорее связано с отказом от него и обращением к неразличающему со-

зерцанию. Осознание истинной реальности ведет к прекращению причинно-зависимого возникновения и обретению блаженства в нирване.

В следующем сочинении «О неизменности вещей» (*У бу цянь лунь*) он размышляет о том, обладают ли вещи собственой природой, влияет ли прошлое на настоящее и в целом разъясняет понимание причинности мадхъямиками. Сэн-чжао начинает свои рассуждения с опровержения обыденных представлений о постоянном и бесконечном движении мира. По его мнению, движение и покой — понятия тождественные. Более того, они лишены реального содержания, ибо вещи, чье движение они призваны описывать, не являются истинными сущностями. Происходит ли движение между настоящим и прошлым, иными словами, тождественна ли вещь сама себе в прошлый и настоящий момент? Нет, во всякий момент вещь иная, ибо есть лишь комбинация пустотных дхарм, обладающая «кажущимся бытием». Дхармы же не рождаются и не исчезают, но пребывают в покое. Поскольку, по учению Нагарджуны, дхармы не существуют, момент, непосредственно предшествующий настоящему, невозможен, и поэтому прошлый момент не может быть причиной настоящего. Таким образом, вещь «укоренена» в одном времени и не связана с предшествующим состоянием. Вещь не имеет собственной природы и пребывает в определенном моменте; под действием закона зависимого возникновения в следующий момент она становится другой вещью, причем в этом случае нельзя говорить ни о какой реальной сущности, переходящей из настоящего в прошлое. С точки зрения настоящего, прошлый момент иллюзорен и с настоящим не связан. Вещи не приходят из настоящего в прошлое, потому что прошлое не связано с настоящим, и не переходят из прошлого в настоящее, потому что настоящее не обусловлено прошлым. Таким образом, вещь пребывает в своем моменте, но, будучи подвержена трансформации, одновременно и не пребывает, она переходит из настоящего в прошлое, но и не переходит, потому что в процессе перехода возникает новая вещь. Это есть «уход, не требующий ухода». Таким образом, всякая вещь принадлежит своему моменту. Если бы прошлое и настоящее были связаны между собой, то настоящее содержалось бы в прошлом, а прошлое — в настоящем. Но так как все дхармы пусты, то настоящее не имеет прошлого, так же как и прошлое настоящего. По мнению Сэн-чжао и мадхъямиков, прошлое и настоящее не могут быть связаны как причина и следствие. Следствие, по утверждению Сэн-чжао, порождено причиной причины, относительно которой все прочее является следствием. Это подобно тому, как причиной горы является первая горсть земли в ее основании, а причиной пути является

первый шаг. Эта причина причины не пребывает ни в прошлом, ни в настоящем, это есть нечто истинно-реальное — предел истины *(бхутакоти)*, который можно лишь интуитивно осознать. Благодаря истинной реальности этой высшей причины, добродетели Будды и Дао-путь в равной степени пребывают во всяком моменте и не теряют своего сияния.

Поскольку вещи, не будучи реальными сущностями, не возникают и не исчезают, но обладают лишь кажущимся бытием, между прошлым и настоящим нет никакой связи. Всякая вещь, не будучи реальной, не движется, но прочно связана со своим моментом узами зависимого возникновения. Более того, само время для мадхъямиков нереально, ибо время есть лишь обозначение периода возникновения и исчезновения элементов, которые в действительности не возникают и не уничтожаются. Временного континуума нет, есть лишь череда мгновенного кажущегося бытия относительных вещей, цепочка не связанных между собой моментов, которые одинаково пустотны и обусловлены. Поскольку вещи неподвижны, Вселенная всякий момент представляет собой единое целое относительного бытия, в котором нет возникновения, но есть лишь трансформации. Обратной стороной этого мира иллюзии и неподвижности является вневременной и необусловленный абсолют, истинная реальность праджня-парамиты.

Таким образом, обоснование неподвижности вещей является фундаментальным аспектом учения мадхъямики, которым определяются другие положения этой теории. Вещи неподвижны именно в силу своей пустотности и относительности, а не в силу своей реальности.

Сочинение Сэн-чжао «О неизменности вещей» не содержит в себе полного описания учения мадхъямики, однако для облегчения понимания текста мы сочли необходимым предпослать переводу вышеприведенные замечания.

* * *

Основание учения

(Цзун-бэнь и)

Изначальное отсутствие (*бэнь у*), истинное свойство (*сатьялакшана, ши-сян*), природа дхармы *(дхармата, фа-син)*, пустотность природы *(син-кун)*, собрание внешних причин (*юань хуэй*) — у всех этих слов смысл одинаков[1]. Почему так? Все множество дхарм рождается из совокупности внешних причин. Совокупность внешних причин порождает все дхармы, так что нет ничего нерожденного. Когда эти причины устраняются, все погибает. Если нечто истинно есть

(*чжэнь ю*), то оно не подвержено гибели. Зная это, можно понять, что нечто, кажущееся нам действительным, на самом же деле по природе своей пусто и в этой пустотности постоянно (*син чан цзы-кун*) [2]. Поэтому и говорят о пустотности природы. Поскольку природа пуста, говорят о природе дхарм, [которая и есть эта пустотность]. Истинным свойством является пустотность природы дхарм. Ничто не привело к пустоте сущностного свойства, оно само по себе есть отсутствие, поэтому и названо «изначальное отсутствие».

Когда говорят о «не-наличии» (*бу ю*) и «не-отсутствии» (*бу у*), то это не то наличие, которое устанавливается при положительном взгляде на вещи, как обладающие постоянством, и не то отсутствие, которое является после устранения ложных взглядов. Если почитать наличие наличествующим, то отсутствие следует полагать отсутствующим, если же наличие есть не-наличие, то нет и отсутствия. Если созерцать дхармы, не считая существующим отсутствие, то это и будет осознанием истинного признака дхарм. Это называется созерцанием кажущегося существующим и неприверженностью к свойствам. Таким образом, свойство дхарм (*дхармалакшана, фа-сян*) есть свойство отсутствия свойства, сердце мудреца привержено к неприверженности. [Последователи] трех колесниц в равной степени обретают путь, созерцая пустотность природы [дхарм] [3].

Пустотность природы [дхарм] есть истичное свойство всех дхарм. Вúдение истинного свойства всех дхарм есть истинное созерцание (*чжэн-гуань*). Уклоняющиеся от этого впадают в ложное созерцание (*я-гуань*). Не понимая этого, последователи двух колесниц впадают в заблуждение. Лишь третья колесница осознает дхармы как не имеющие различий [между собой], только сознанию свойственно различать большое и малое [4].

«Упайя-праджня» (*оу-хэ пань-жо*) есть название великой мудрости [5]. Истинное свойство всех дхарм — это есть праджня, ненужность формального доказательства — это заслуга упайи. Преображение живых существ — это есть искусный метод, сила праджни в ее неподверженности мирской загрязненности. Врата мудрости созерцают пустоту, врата метода касаются [мирского] бытия. Касаясь мирского, метод никогда не был загрязнен, поэтому через его посредство, находясь в средоточии наличия, пребывают незагрязненными, созерцают пустоту, не пресыщаясь наличием, и поэтому, созерцая пустоту, не познают [6]. Такова сила созерцания — полнота всей мудрости! Сила созерцания — полнота всей мудрости! Так было всегда. Истина прекращения в нирване гласит о совершенном и непосредственном прекращении [причинно-зависи-

мого возникновения]. В ней [нирване] навечно исчезают рождение и смерть — поэтому и говорят о прекращении. И нет никакого другого прекращения!

О неизменности вещей. Часть I

(У бу цянь лунь ди-и)

Жизнь сменяется смертью, холод приходит вслед за теплом, все вещи находятся в постоянном движении, лишь чувственная природа человека постоянна. Я же полагаю, что это не так. Почему? *Суварнапрабхаса-сутра* гласит: «Дхармы не приходят и не уходят, пребывая вне движения». В поисках действий вне движения разве допустимо обращаться к действию в стремлении к покою? Необходимо искать покоя в движении. Стремясь к покою в движении, в движении же и пребудешь вечно умиротворенным. Избегая действия в устремлении к покою, обретешь спокойствие в движении. Ведь движение и покой никогда не различались между собой — лишь из-за ошибочных воззрений стали они отличны [1]. Истинные слова тонут в мирских спорах, путь истинной веры искривляется и нелегко найти слова, чтобы выразить предел спокойствия и непостоянства. Почему так? Ведь известно, что говоря об истинном, входишь в противоречие с обыденным, потворствуя обыденному, искажаешь истинное. Извратив истину, впадешь в заблуждения, из которых нет выхода, противореча обыденным [взглядам], сделаешь речь свою пресной и безвкусной. Из-за подверженности внешним воздействиям простые люди не различают сохранение и уничтожение, а [ученые] мужи лишь разведут руками и потеряют интерес. Как же близка нам природа вещей, и как же трудно ее познать. Но насколько же это необходимо нам, не обретшим себя, чье сознание блуждает между крайними воззрениями движения и покоя!

Некто сказал об этом так: «В *Аштасахасрика-праджня-парамита-сутре*» сказано: «Все дхармы изначально ниоткуда не пришли и никуда не уйдут». *Муламадхъямика-карика* гласит: «Созерцая данное, знаешь, что иное ушло, ушедшее же не достигнет настоящего» [2]. Все это означает стремление к покою в движении, основанное на знании неизменности вещей. То, что люди называют движением, основано на понятии, что прошлые вещи не соответствуют [вещам] нынешнего времени, поэтому и говорится о движении и отсутствии покоя. То, что я называю покоем, также основывается на этом, поэтому я говорю о покое и не-движении. Движение и не-покой связаны с тем, что вещи не приходят, а покой и не-движение с тем, что они не уходят [3]. Так или иначе, причины всегда раз-

личны, а видимое [их следствие] всегда одинаково. Противоречие этому называется «тупиком», а следование этому называется «проходом». Осознав эту истину, столкнешься ли с еще какими-либо преградами?

Как же стары заблуждения, ранящие чувства людские! Истина перед нами, но не в силах мы прозреть ее! Ведь знаем, что ушедшая вещь не вернется, а говорим, что сегодняшняя вещь уйдет[4]. Ушедшая вещь есть та, что не придет, а куда уйдет сегодняшняя вещь? Почему так? Если искать прошлую вещь в прошлом, то в прошлом ее и обретешь, устремившись к прошлой вещи в настоящем, в настоящем ее не обнаружишь. Ее не будет в настоящем, ибо вещи не приходят, а найдя ее в прошлом, поймешь, что они не уходят. Настоящее же ищи в настоящем, ибо оно никуда не уходит. Это не значит, что прошлые вещи пребывают в прошлом, а не приходят туда из настоящего, нынешние же вещи пребывают в настоящем, а не попадают туда из прошлого. Поэтому Конфуций и говорил: «[Янь] Хуэй выглядит по-новому. Он иначе сложил руки в приветствии»[5]. Таким образом, ясно, что вещи ниоткуда не приходят и никуда не уходят. Поскольку ни одна мельчайшая пылинка не уходит и не возвращается, так какая же вещь способна к движению? Даже клубящийся туман, оседающий на горных кручах, и тот пребывает в покое, бурлящие реки не текут, дикие лошади, несущиеся под гром барабана, [на самом деле] недвижимы, луна и солнце неподвижны на небосводе — есть ли что-либо более удивительное.

Увы! Мудрец сказал: «Жизнь людская быстротечней речного потока». Поэтому шраваки, осознав непостоянство, положили его в основание своего учения, пратьекабудды обретали истину, вырвавшись из круга причинно-зависимых связей. Если десять тысяч движений не ведут к превращениям, следует ли искать превращений, следуя по Пути? В поисках же мудрых наставлений [видишь], что они скрытны, темны и их трудно осознать. Быть недвижным в движении — это как уходя, оставаться. [О смысле этого] можно [лишь] гадать, но трудно фактически обосновать. Отсюда и возникают частые мысли об уходе, который не требует ухода, и определение ухода как пребывания, не требующего пребывания, столь частое у буддистов. Что же такое уход и возвращение, пребывание и оставание? Поэтому *Сатья-сиддхи* гласит: «Бодхисаттва, пребывая в постоянном, распространяет учение о непостоянстве». В *Махаяна-шастре* также сказано: «Все дхармы недвижимы, не уходят и не приходят»[6]. Эти два высказывания всеобъемлющи и едины в своем смысле. Разве можно говорить, что раз слова различны, то и смысл противоречив? Поэтому, говоря о постоянном, не пребывают в нем, говоря об

уходе — не перемещаются. Не-перемещение означает постоянное спокойствие, несмотря на движение, не-пребывание означает постоянное движение, несмотря на спокойствие. Спокойствие в движении есть неподвижность в движении. Движение в спокойствии есть не-пребывание в спокойствии. Именно поэтому Чжуан-цзы скрывался в горах, а Конфуций приближался к рекам, они понимали, что ушедшему трудно остаться, а как же можно покинуть настоящее и уйти [куда-то]? [7]

Поэтому созерцающее сознание мудреца видит не то, что видят обычные люди. В чем причина [этого]? Люди полагают, что человек в молодости и старости равен сам себе и в сто лет будет обладать теми же свойствами, [что и в юности] [8]. Людям свойственно помнить лишь о течении лет, забывая о том, что следует за [изменением] внешности. Именно поэтому, когда [некий] брахмачарин, покинувший свой дом, вернулся назад, убеленный сединами, соседи спросили его: «Осталось ли в тебе что-нибудь от тебя прежнего?», брахмачарин же ответил: «Я [лишь] подобен прежнему, но есть совершенно иной», соседи изумились и не поверили ему [9]. Те, кто имеют силу, устремляются вперед, взвалив на себя эту ношу. Глупцы не сознают этого, как же это назвать? [10]

Поэтому Татхагата из-за множества привязанностей, которые овладевают живыми существами, проповедовал с помощью слов для того, чтобы развеять сомнения, основываясь на понятии истинного сознания, не допускающего двойственности; [он] выдвинул множество различных учений [11]. Мудрые речи [кажутся] противоречивыми, но смысл отнюдь не различен. По этой причине те, кто говорит о неизменной природе истинной реальности, и те, кто наставляет простолюдинов в отношении непостоянства [всего мирского], хотя и следуют тысячью разных дорог и «поют разными голосами», совместно приходят к единству. А те, кто привержен к текстам, услышав о неподвижной [природе вещей], полагают, что прошлые вещи не соответствуют нынешним, а услышав о непостоянстве [вещей], утверждают, что нынешние вещи могут соответствовать прошлым [12]. Что же это значит, когда говорят о прошлом и настоящем и о переходе их [вещей из одного в другое]? Говоря об уходе, который не требует ухода, обосновывают постоянство прошлого и настоящего и так объясняют их неподвижность. Уход, не требующий ухода, в том смысле, что вещи не переходят из настоящего в прошлое, объясняет, что [вещи] не приходят. То, что они не приходят, означает, что вещи не скачут туда-сюда из прошлого в настоящее, а неподвижность [их] означает то, что каждая вещь по своей природе пребывает в одном времени. И разве могут ввести в заблуждение все разноречивые тексты

и учения, коль скоро обретено подобное единство понимания? [13]

Поэтому я называю уходом то, что другие называют пребыванием, и называю пребыванием то, что другие полагают уходом. Хотя уход и пребывание [по внешности] различны, их суть едина [14]. Поэтому в сутре сказано: «Истинные слова кажутся противоречивыми, кто же поверит им? Но речам этим есть причина!» Какова же эта причина? Люди, пытаясь найти прошлое в настоящем, называют это «не-пребыванием» *(бучжу)*, я же, ища настоящее в прошлом, полагаю это «не-уходом» (*бу цюй*) [15]. Если настоящее достигает прошедшего, значит, в прошлом должно быть настоящее, если же прошлое достигает современности, то в настоящем должно быть прошлое. Из того, что настоящее не имеет прошлого, [видно], что [вещи] не приходят, из того, что прошлое не имеет настоящего, [видно], что они не уходят. Если прошлое не связано с настоящим, а настоящее не связано с прошлым, видно, что всякая вещь по природе своей пребывает в одном времени [16]. Так что же может приходить и уходить? И хоть и быстр круговорот небесных сфер, и четыре элемента сменяют друг друга, как будто несомые ветром, но и даже самая малая пылинка неподвижна!

Поэтому и заслуги Татхагаты распространяются по мириадам миров и повсюду постоянно пребывают (*чан-цунь*), Дао-путь пронизывает собой сотни кальп и повсюду сохраняет свою твердость *(гу)*[17]. Основание горы лежит в первой горсти земли, путь совершенствования заключен в первом шаге, плод [совершенствования] не разрушится [и пребудет вечно] благодаря закону воздаяния [18]. Воздаяние не меркнет, поэтому прошлые заслуги не изменяются. Не изменяясь, они не исчезают, а не исчезая, чисты в своем сиянии. Поэтому в сутре сказано: «Три беды можно стянуть шнуром, а дела и поступки неуничтожимы» [19]. Верьте этим словам! Почему? Следствие не содержится в причине. Причина причины порождает следствие *(инь-инь эр го)*. Следствие, [таким образом], порождается причиной причины, поэтому причина в прошлом не исчезает. Следствие не проистекает [непосредственно] из причины, и причина не переходит в настоящее. Причина не исчезает и не пребывает [в настоящем], то есть не перемещаясь сохраняет свою ясность. Какие же еще сомнения могут остаться для того, чтобы топтаться на месте, не зная, что выбрать между движением и покоем? Мироздание пребывает в круговороте, и нельзя сказать, что Мир недвижим. Водоворот вещей достигает Неба, но нельзя называть его движением. Если духом проникаешь в [природу] вещей, как же легко их познать!

ПРИМЕЧАНИЯ

Основание учения

[1]В этой фразе Сэн-чжао вводит определения истинной реальности. «Изначальное отсутствие» означает отсутствие у истинной реальности любой определенности, невозможность познать ее с помощью дискурсивного познания. «Истинное свойство» есть синоним «одного свойства» (*экалакшана, и-сян*) в значении «истинная реальность» (*бхутататхата*). «Природа дхармы» (*дхармата* или *дхармадхату*) — всеобщий принцип, лежащий в основе феноменального мира. «Собрание внешних причин» есть обозначение любой формы сансарического бытия, иллюзорного по своей природе, обусловленного присущим каждому живому существу «семенем» истинной реальности.

[2] Истинной реальностью, по учению мадхъямиков, оказывается «пустотность» (*шуньята*).

[3] Поскольку «пустотность» является основанием всякой вещи, наличие оказывается реально не существующим, т. е. оно не наделено своим основным свойством «наличествования». Соответственно и оппозиционное наличию понятие отсутствия также становится «не-отсутствующим». Поскольку все дхармы по своей природе пусты, но не есть «отсутствующие», то возникает «кажимость бытия» (иными словами «условное наличие» (*цзя ю*), пустотность которого интуитивно постигается мудрецом, следующим путем неприверженности к крайним воззрениям наличия и отсутствия.

[4] *Три колесницы* — шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв.

[5] *Упайя-праджня* — сочетание двух терминов: искусные методы спасения, применяемые бодхисаттвами для спасения живых существ, и мудрость — праджня.

Методы эти разнятся в зависимости от конкретной обстановки и умственных способностей слушателей. Праджня — есть собственно мудрость. В понимании мадхъямиков истинная реальность, лежащая в основании дхарм, определяется также как праджня-парамита. Таким образом, пустотность всех дхарм оказывается содержанием праджни, которая есть в этом случае не столько само познание, сколько предмет познания, истинная реальность, не подверженная мирской загрязненности. Упайя же (искусные методы) есть, следовательно, способ познания, не нуждающийся в логическом дискурсе и формальных доказательствах, то есть интуитивный.

[6] Прибегая к упайе, даже находясь в средоточии наличия, т. е. иллюзорного бытия, мудрец предохраняет себя от абсолютизации крайних воззрений наличия и отсутствия и оберегается от дискурсивного познания.

О неизменности вещей. Часть I

[1] В этом отрывке Сэн-чжао выступает против обыденного взгляда на вещи и мир в целом как на нечто пребывающее в постоянном движении. С точки зрения мадхъямики, абсолютизация различий между движением и покоем как крайними воззрениями является ошибочной. С другой стороны, движение и покой в буддийской философии не следует рассматривать как объективные состояния материи, но лишь как субъективные психические процессы, лишенные реального содержания и тождественные в качестве таковых. Именно приверженность сознания субъективным представлениям о движении и покое порождает кажущееся различие между ними. К тому же необходимо иметь в виду, что под движением и покоем Сэн-чжао понимает не столько движение и покой в пространстве, но более — во времени, тем самым ставя вопрос о соотношении прошлого, настоящего и будущего времени.

[2] Эти цитаты означают, что дхармы, не обладающие собственной природой, составляют комбинации — «вещи», обладающие «кажущимся бытием», возникающие и разрушающиеся под действием закона зависимого возникновения. Эти комбинации, в соответствии с буддийской теорией мгновенности, не постоянны, но меняются каждое мгновение, следовательно, в каждый последующий момент вещь иная, чем в предыдущий. Таким образом, дхармы возникают из пустоты или отсутствия, то есть «из ниоткуда» и уходят вновь в пустоту, то есть «в никуда». Это означает, что они не существуют как реальности. Цитата из *Муламадхъямика-карики* утверждает, согласно теории мгновенности, что «данное», т. е. настоящее, во всякий момент иное, данное состояние в каждый конкретный момент изменяется. В любое мгновение вещь не равна сама себе, но есть иная, причем эти мгновения не обусловливают друг друга.

[3] Таким образом, движение есть процесс непрерывного изменения вещей в каждый момент. Движение понимается через несоответствие прошлых вещей нынешним. Но в действительности, по мнению Сэн-чжао, такое движение, будучи нереальным, не отличается от покоя — также иллюзорного состояния. Поскольку вещи реально не возникают, но обладают видимостью бытия и постоянно трансформируются, Сэн-чжао говорит, что они движутся и не пребывают в покое; поскольку вещи реально не исчезают, но лишь принимают новый вид, также не имеющий под собой реальной основы, говорится, что они пребывают в покое без движения.

[4] Раз нет возникновения, значит нет и уничтожения.

[5] То есть вещь равна себе в отдельный момент; в следующий момент, который становится прошлым, она уже иная. Вещь, данная наблюдателю в данный, «настоящий» момент, не соответствует себе в прошлом моменте. Вещь в прошлом и настоящем различна, т. е. это практически две разные вещи, никак не связанные друг с другом. Вещь не переходит из настоящего в прошлое, следовательно, всякое движение есть иллюзия. Янь Хуэй — любимый ученик Конфуция.

[6] «Пребывая в постоянном...» — т. е. обретя осознание истинной реальности «... распространяет учение о непостоянстве» — т. е. объясняет, что все дхармы пусты и не имеют собственной природы. *Сатья-сиддхи-шастра* — «Трактат об обретении истины» — сочинение буддийского мыслителя Харивармана (250—350). Переведено на китайский язык Кумарадживой в 411—412 гг.

[7] То есть движение и покой — понятия относительные и тесно связанные друг с другом. Движение как трансформация сосуществует с покоем и наоборот. Движение и покой — это не фиксированные и фундаментально различные состояния, они не подразумевают «пребывания» (*чжу*), то есть некоей «укорененности» в себе. Чжуан-цзы — древнекитайский философ, основоположник даосизма. Конфуций — основатель конфуцианства. Образ реки в «Лунь-юе» является символом процесса вечного изменения и обновления.

[8] То есть ошибочно полагают, что в человеке заключена некая субстанциональность, нечто такое, что делает личность реальной.

[9] В древней Индии жизнь человека считалась состоящей из четырех стадий, из которых первая — стадия ученичества. Человек, пребывающий на этой стадии, назывался брахмачарином. Китайцы переводили это слово скорее по смыслу: «Брахмачарин — это тот, кто устремлен [к познанию] Брахмана» (*фаньчжи*).

[10] То есть ношу понимания непостоянства и нереальности человеческого существования.

[11] Вообще эта фраза представляется довольно двусмысленной. Видимо, упреки в недостаточной ортодоксальности, адресованные Сэн-чжао позднейшими мыслителями, имеют свое основание. Его апелляция к «истинному сознанию», лежащему в основании всех учений, хотя и недостаточно репрезентативна, однако указывает на склонность Сэн-чжао

к теории Татхагатагарбхи, нашедшей свое выражение в рамках школы Хуаянь. В дальнейшем эта склонность Сэн-чжао к «онтологии» Татхагатагарбхи выразилась еще яснее в его сочинении «Шастра Драгоценного Вместилища» *(Бао-цзан лунь).*

[12] То есть придерживаются крайних взглядов на то, что вещь, пребывая неизменной в настоящем и прошлом, не оказывает влияния на настоящее. Другой крайний взгляд состоит в том, что вещь, будучи изменчивой, оказывает влияние из прошлого на настоящее.

[13] То есть вещь не обладает субстанциональной основой, которая переходит из настоящего в прошлое, и способна обусловливать «следующее настоящее». Таким образом, нынешняя вещь никак не связана с прошлой и пребывает только в настоящем моменте, и в этом смысле она неподвижна, ибо в следующий момент это уже другая вещь. Прошлая же вещь аналогичным образом пребывает в прошлом.

[14] То есть уход (переход из настоящего в прошлое) и пребывание (в одном времени) тождественны. Переходя из настоящего в прошлое, вещь становится «пребывающей в прошлом». С другой стороны, содержанием «пребывания» является постоянный переход в новое пребывание. Уход и пребывание, таким образом, есть две стороны одного процесса. Истинно же нет ни пребывания, ни ухода.

[15] Вещи «не пребывают», то есть не обладают постоянством, и не уходят, ибо укоренены в одном времени.

[16] В соответствии с небуддийскими философскими учениями Индии следствие полностью содержится в причине, и, следовательно, в случае если прошлое обусловливает настоящее, то настоящее должно пребывать в прошлом, а прошлое целиком находиться в настоящем, ибо прошлое есть ушедшее настоящее. Если бы «настоящие» вещи достигали прошлого, то прошлое было бы тождественно настоящему; если бы вещи в прошлом соответствовали бы вещам в настоящем, то не было бы различий между прошлым и настоящим. Эта позиция абсурдна, и буддисты выдвинули концепцию «несвязанности причины и следствия», из которой Сэн-чжао и выводит заключение, что раз прошлое и настоящее между собой не связаны, то и вещи не переходят из настоящего в прошлое. Иными словами, прошлая вещь не есть причина настоящей вещи, которая, в свою очередь, не обусловливает будущую вещь, ибо вещи реально не существуют.

[17] То есть заслуги Татхагаты и Дао-путь существуют в каждый момент, поскольку есть выражение истинной реальности.

[18] Здесь Сэн-чжао вводит буддийское понимание причинности, разбираемое им далее. Согласно этому представлению, предшествующее и настоящее не имеют непосредственных причинно-следственных связей, но следствие определяется «причиной причины», подобно тому, как в основании горы лежит первая горсть земли, а путь начинается с первого шага (*ср.* «Трактат Аристотеля о причинах»).

[19] По учению мадхъямиков, ничто во Вселенной не может возникнуть или исчезнуть, ибо не обладает реальной сущностью, но подчинено закону зависимого возникновения. Таким образом, прошлое не обусловливает настоящее, но оба они в равной степени обусловлены, и вещи, присущие этим периодам, таким же образом независимы друг от друга и строго индивидуальны в каждый момент и не идентичны сами себе. Поэтому нельзя говорить об их движении как о движении реальных сущностей — их движение пустотно и не ведет к реальным перемещениям, поэтому вещи неподвижны.

ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН

От переводчика

Считаю необходимым, исправляя свое первоначальное упущение, предварить перевод второй части первой главы сочинения Цзун-ми «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» некоторыми общими замечаниями с целью облегчить читателю понимание текста, которое может быть затруднено как сложностью самого сочинения, и в особенности его композиции, изобилующей вставками, цитатами и авторским комментарием, так и тем, что терминам и концепциям этого трактата было нелегко подобрать полный и лаконичный русский эквивалент.

В своем творчестве пятый глава школы Хуаянь (Аватамсака) Цзун-ми (780—841) опирался на наследие других выдающихся мыслителей этого направления, в первую очередь Ду-шуня, Фа-цзана и Чжэнь-гуаня, которым и принадлежит заслуга выработки оригинальной хуаяньской философии — ярчайшего плода развития буддизма на китайской почве. Цзун-ми же видел свою задачу в популяризации и практическом применении этой философии в полемике с другими школами и в обосновании превосходства хуаяньского учения как совершенного и полного. Имея в виду такую «апологетическую» задачу, Цзун-ми предпринял написание ряда трактатов, с одним из которых, а именно с «Рассуждением об истоках человека» в переводе Е. А. Торчинова, читатель имел возможность ознакомиться в первом выпуске нашего альманаха.

В обосновании превосходства своего учения Цзун-ми, стремясь казаться объективным, все же не смог полностью освободиться от исключительного пристрастия к философии Хуаянь. Поэтому и в изложении остальных философских учений китайского буддизма Цзун-ми не избегает тенденциозности, изображая хуаяньское учение совершенным, а мадхъямику и виджнянаваду обвиняя в однобокости. С другой стороны, Цзун-ми не рассматривает психотехнические школы чань изолированно от доктринальных учений, находя каждой философской концепции соответствие среди различных направлений чань-буддизма. Тем самым Цзун-ми является в какой-то степени предшественником современного принципа структурного полиморфизма при исследовании религиозно-философских учений, сформулированного В. И. Рудым.

Нужно заметить, что усилия Цзун-ми, направленные на утверждение приоритета школы Хуаянь и соответствующего ей чаньского направления, основанного незадолго перед тем Хэцзэ Шэнь-хуэем, успехом не увенчались. Обе эти школы исчезли как в ходе антибуддийских гонений правительства, так и в результате своей нежизнеспособности, выражавшейся в чрезмерной философской рафинированности хуаяньской доктрины, усвоить которую могли лишь люди в высшей степени буддийски образованные. Однако нашедшая в этой попытке свое отражение оригинальная философия Цзун-ми и разработанная им классификация учений заслуживают интереса и пристального рассмотрения. Философские теории буддизма Цзун-ми делит на три группы:

1) учение о внешних признаках и сущностных свойствах (*лакшана*). В эту группу входят учения народного буддизма о перерождении в облике небожителя, учение Малой Колесницы и Абхидхармакоши. Сюда же относится и виджнянавада в виде школы «дхармовых свойств» (дхарма-лакшана) Сюань-цзана;

2) учение о разрушении сущностных свойств, к которому относятся концепции мадхъямики, причем и сватантрики и прасангики;

3) совершенное учение о тождестве сознания и истинной природы, т. е. учение Хуаянь.

Аналогично строит Цзун-ми и классификацию чаньских направлений, важнейшим из которых оказывается направление Хэцзэ Шэнь-хуэя, к которому принадлежал и сам Цзун-ми. Причины подобной классификации Цзун-ми подробно приводит в своем «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин». При этом совершенно естественным выглядят апелляции Цзун-ми к авторитету Бодхидхармы, чье учение в первозданном виде, по мнению мыслителя, передавал Шэнь-хуэй. Более оригинально в этом смысле обращение Цзун-ми к столпам индийского буддизма — Нагарджуне, Арьядэве, Дхармапале, Бхавивеке, Ашвагхоше, Васубандху, Асанге и самому Шакьямуни, которые, каждый по-своему, являются основателями, но не единого учения буддизма, а совершенного направления Хуаянь, которое и выступает у Цзун-ми в качестве плода буддийского развития, имеющего всеобщую ценность, и объемлет собой все имеющиеся направления. Характерно при этом, что в критике каждого учения Цзун-ми придерживается методологии мадхъямики-прасангики, заключающейся во вскрытии противоречивости позиции оппонента изнутри этой позиции в терминологии оппонента путем доведения логики противной стороны до абсурда.

Нужно заметить, что в классификации учений у Цзун-ми учения не противопоставляются, но рассматриваются как ста-

дии поступательного развития единого процесса, который имеет философской целью обоснование понятия истинной реальности и возможности ее постижения, причем такое постижение, ибо оно возможно, совпадает с индивидуальным спасением. Таким образом, здесь наблюдается единство философского и сотериологического аспектов учения.

Отправной точкой для философии Цзун-ми служит концепция Татхагатагарбхи — теории, популярной среди дальневосточных буддистов. Фундаментальным текстом, содержащим эту концепцию в развернутом виде, является *Ратнаготра-вибхага*, или *Уттара-тантра*, по традиции приписываемая Майтрейе. Согласно этому трактату, во всяком живом существе содержится некое Вместилище Так Приходящего (Татхагатагарбха), которое имеет несколько уровней. Это вместилище является в одинаковой мере источником благого и неблагого и на индивидуальном уровне может быть понято как «сознание-вместилище» индивида, порождающее благие и неблагие дхармы. Основанием же Татхагатагарбхи является истинная реальность Дхармового Тела Будды, которая «изначально незамутнена» и является «постоянной, благой, реальной и чистой». Обретению Дхармового Тела препятствуют аффекты (*клеша*), которые сами по себе лишены реальности и должны быть устранены. Цзун-ми объединяет оба аспекта Татхагатагарбхи (аспекты истинной реальности и алайя-виджняны, реализующей аффекты) в одно понятие «истинного сознания», которое, будучи освобождено, становится Дхармовым Телом Будды, а в замутненном состоянии производит все дхармы и «ментальные конструкции». При этом истинная реальность латентно присуща всем без исключения живым существам, однако она не есть предмет дискурсивного познания, но может быть лишь интуитивно осознана. Это интуитивное осознание (*лин чжи*) есть высшая мудрость Будды, свободная от различающих мыслей. Оно не содержит в себе никакого «положительного знания» об опыте и потому обладает безграничным всезнанием. Таким образом, первая часть «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» целиком посвящена обоснованию двух базовых для Цзун-ми концепций «истинного сознания» и «интуитивного знания».

На этих же основаниях покоится и теория единства и соответствия друг другу чаньских и доктринальных учений. Глубинным условием этого единства, с одной стороны, является непостижимость истинной реальности дискурсивными средствами, ее подвластность только медитативному усилию. С другой стороны, само наличие этой истинной реальности может быть обосновано посредством философского дискурса — таким образом чаньские и философские школы обосно-

вывают друг друга. Впрочем, эти соображения уже высказывались автором ранее. Основания единства учений Цзун-ми видит также в свете теории перехода вещей и принципов друг в друга без преград (см. примеч.).

Ценность настоящего труда Цзун-ми заключается в отразившейся в нем широчайшей эрудиции автора. Он обозревает всю танскую эпоху, которая была принципиально важна для последующего развития китайского буддизма. По словам Цзун-ми, в его труде представлены учения и школы от «Гаоцзуна до Сюань-цзуна» (двух императоров династии Тан, период с 618 по 756 г.) и далее, т. е. весь современный Цзун-ми буддизм. Живое участие этого ученого и религиозного деятеля в полемике того времени донесло до нас, помимо уникальной информации о тех или иных школах, атмосферу религиозных и философских контроверсий периода становления китайского буддизма. Из его трактата можно видеть, какие именно положения буддийской философии вызывали разногласия, и таким образом мы можем точнее установить, как буддизм преломлялся в умах китайских буддистов, как происходила его рецепция и на что ориентировались китайские буддийские мыслители. Бесценный материал предоставляет также трактат Цзун-ми об эволюции чань-буддизма в Китае. Краткие заметки о тех или иных чаньских направлениях в его трактате зачастую являются единственным источником, на основании которого мы можем судить о чань-буддизме периода его первоначального развития.

Несколько слов о языке трактата. Хотя Цзун-ми писал на классическом китайском языке, в его трудах много элементов разговорной речи и переходных грамматических форм, довольно тяжело переводимых. Кроме того, в тексте «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» встречается много намеков на реалии танского времени, которые, безусловно, были хорошо известны его читателям, но в наше время являются утраченными. Поэтому кое-где имена собственные и географические названия остались не откомментированными. В целом же переводчик стремился передать особенности стиля Цзун-ми, чем и объясняется некоторое своеобразие изложения. В заключение считаю себя обязанным выразить горячую признательность Е. А. Торчинову за его бесценные замечания относительно этой работы.

К. Солонин

* *

Выше были разъяснены десять принципов и истин, а [ныне] лишь детально сопоставим три учения чань с тремя видами доктринальных учений, чтобы отличить мелкое и глубокое, подобно тому, как измеряют [вещи] с помощью [мер] длины и веса. Сначала рассмотрим три пути чань, затем подкрепим их [тремя] доктринальными учениями. Три учения чань суть: *первое* — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий, *второе* — учение полного отрицания и отсутствия опоры [в сознании], *третье* — учение о непосредственном проявлении сознания и [истинной] природы. Из трех видов доктринальных учений первое — это сокровенное учение, толкующее о сущностных свойствах (*лакшана, сян*) с опорой на [наличие во всем сущем] истинной природы (*бхутататхата, чжэнь син*), второе — сокровенное учение, проясняющее истинную природу и разрушающее сущностные свойства, а третье — учение, доказывающее, что истинное сознание и есть истинная природа. Эти три учения в такой последовательности будут одно после другого сопоставлены с тремя путями чань и подкрепят их, а затем будут собраны воедино. Ныне же сначала обратимся к чаньским теориям.

Первое — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий. Оно толкует о том, что хотя все существа наделены природой Будды, из-за неведения, с безначальных времен поглотившего их, они не видят ее [т. е. природу Будды] и пребывают в круговращении рождений и смертей. Многие будды, обрубив [в себе корни возникновения] ложных представлений, ясно осознали [в себе] природу [Будды], вырвались из круговорота рождений и смертей и обрели божественные силы и высшую освобожденность. [Следующие этому учению] должны знать, что заслуги и добродетели простолюдинов и мудрецов различны, внешние объекты (*вишая, цзин*) и внутреннее сознание (*читта, синь*) разделены [между собой] и отграничены [один от другого]. Поэтому необходимо, следуя учению, содержащемуся в речах наставника, поворачиваться спиной к объектам (*вишая, цзин*), созерцать [свое] сознание, приостанавливать и уничтожать иллюзии. Когда мысли более не возникают, наступает просветление, в котором нет ничего не познанного. [Эта практика] подобна усердному очищению зеркала от пыли — когда пыль исчезнет, зеркало прояснится и не будет ничего, чего бы оно не отразило. Еще необходимо ясно понимать искусные методы (*упайя, фан-бянь*) устремления к объекту созерцания (*чань-цзин*) — [т. е. необходимо] подальше удалиться от людных и шумных мест, поселиться в месте тихом и уединенном,

регулировать [состояние] своего тела, регулировать дыхание, сидеть, скрестив ноги и погрузившись в безмолвие. Язык [следует] прижать к нёбу, а сознание сосредоточить (букв. «влить», *чжу*) на одном объекте (*вишая, цзин*). Школы Шэня на юге, [Шэнь] Сю на севере, а также Бао-тан и Сюань-ши как раз относятся к этому разряду[1]. Школы Ню-тоу [чань], Тяньтай, Хуэй-чжоу и Цю-на (Гунаварман) очень похожи на [вышеописанное учение] в смысле методов обращения [к объекту] и вхождения в него, однако в разъяснениях [философских основ этого процесса] отличаются от него[2].

Второе — учение полного отрицания и отсутствия опоры [в сознании]. Это учение гласит, что простолюдины и мудрецы, а также и все множество дхарм есть лишь иллюзия, и ничего не имеют [в качестве своего основания]. Они изначально пусты и успокоены, и такое отсутствие [субстанциональности дхарм] вечно. Однако и мудрость, познавшая отсутствие, также не может быть приобретена. В равном [самому себе] мире дхарм (*дхармадхату, фа-цзе*) нет Будд и нет живых существ. Мир дхарм — тоже лишь условное имя. Поскольку сознания нет, кто скажет, что в мире дхарм нет совершенствования и нет [пути] совершенствования, нет Будды и нет возможности стать Буддой? Предположим, есть одна дхарма, перешедшая в нирвану, но я скажу, что это лишь иллюзия. Нет дхармы, за которую можно было бы ухватиться, нет Будды, которым можно было бы стать. Всякое действие есть лишь заблуждение. Таким образом, нужно постигнуть изначальное отсутствие вещей (*бэнь-лай у-ши*), сознанию будет не на что опереться [в ментальном конструировании], и оно тем самым избежит [возникновения] ложных представлений. Это изначально и называлось освобождением (*мокша, цзе-то*). Школы Ши-тоу и Ню-тоу-чань, а также Цзин-шань демонстрировали эту истину и указывали на необходимость привести деятельность сознания в соответствие с этой [теорией], запрещали сосредоточивать сознание на [какой-либо] одной дхарме... [и таким образом] оказывалось, что гнев, любовь, страдание и радость [переходят друг в друга] без препятствий и возникают [именно] по этой причине[3]. Некоторые достойные мужи, живущие как конфуцианцы, но увлекающиеся на досуге чаньскими истинами, также толкуют об этом, но до конца не понимают этого учения, принимая его за Дхарму. В школах Хэцзэ и Тяньтай к западу от Янцзы тоже разъясняют истину этого учения, однако же не поклоняются и не следуют ему.

Третье — учение о непосредственном проявлении сознания и [истинной] природы. Оно гласит, что все множество дхарм, реальны [они] или пусты, есть не что иное, как истинная природа (*бхутататхата, чжэнь-син*). Истинная природа не

имеет свойств и не является причинно-обусловленной (*асамскрита, у-вэй*). Субстанция же не есть [нечто] всеобъемлющее. [О ней] говорится, что она не глупа и не мудра, не является ни причиной, ни следствием, что не есть ни благая, ни не благая. Конкретные же проявления [этой] субстанции могут создавать множество семян. Об этом говорится, что [субстанция] может стать и глупой и мудрой, может явиться в виде материи, а также и в виде свойства и так далее. [Последователи этого учения] указывают на природу сознания как на сердцевину [процесса превращений]. Однако [природу сознания] также понимают двояко[4]: первые считают, что [сознание], которое ныне определяет умение говорить, возможность к действию, к возникновению жадности, гнева, сострадания и терпения, к созданию благой и неблагой [кармы] и восприятию хорошего и дурного и есть природа Будды, заключенная в тебе. Это и есть изначальный Будда и, кроме этого, другого Будды нет. Познав эту небесную истину, [обретешь] естественность. Поэтому невозможно, возбуждая сознание, совершенствоваться в пути — ведь путь и есть сознание. Нельзя, основываясь на сознании, вернуться к сознанию. Неблагое — это тоже сознание, поэтому нельзя, основываясь на сознании, пресечь сознание. Не пересекая, не совершенствуясь, пребывать в естественности — это и называется освобождением. Природа [сознания] подобна пространству (*акаша, сюй-кун*), она не возрастает и не умаляется. Зачем же излишние [объяснения]? Необходимо лишь в соответствии с местом и временем приостанавливать кармическую активность, вскармливать дух и растить зародыш мудрости, прояснять и давать выход чудесной естественности (*цзы-жань шэнь-мяо*). Это и есть истинное пробуждение, истинное совершенствование, истинное доказательство. Другие же полагают, что все множество дхарм — это лишь иллюзия, и о мудрости и святости высказываются таким же образом. Поэтому [они считают], что ложные мысли изначальны успокоены, а мир пыли (*гунадхату, чэнь-цзе*) изначально пуст. Успокоенное и пустое сознание обладает интуитивным знанием (*лин-чжи*) и является твоей истинной природой.

Осознание же само различает любые заблуждения и просветленность. Оно не является причинно-обусловленным, также и не возникает [оно] из объектов [созерцания] (*вишая, цзин*). В одном этом иероглифе — «осознание» (*чжи*) заключена «дверь ко всему чудесному». Однако из-за безначального заблуждения, ложной привязанности к телу и сознанию, как к обладающим истинным «я», возникают жадность, гнев и другие мысли. Если хороший друг откроет и разъяснит это, то [ты] мгновенно пробудишься к умиротворенному и пустому знанию. [Такое] знание есть отсутствие

различений (*у-нянь*) и отсутствие оформленности (*у-син*). Кто же обладает признаком «я» (*атмалакшана, во-сян*) и признаком личности? Пробудившись к осознанию пустотности всех признаков, сознание приходит к состоянию отсутствия различений (*у-нянь*). Когда возникает неразличающая мысль, наступает пробуждение. Пробудившись [к состоянию не-различения], нет нужды в путях совершенствования. Именно в этом и заключаются «чудесные врата». Хотя [последователи этого учения] в полной мере совершенствуются во всем множестве благих деяний, [они] почитают лишь состояние «не-различения». Мудрость проявляется лишь в обретении «не-различения». В этом случае порочные привязанности естественным образом умаляются, сострадающая мудрость спонтанно возрастает и становится ярче. Неблагая карма сама по себе прерывается, а заслуги и благие деяния растут. Осознание того, что свойства не есть свойства, есть естественный путь совершенствования через «не-совершенствование» (*у-сю чжи сю*). Когда исчерпываются аффекты, прерывается круговорот рождений и смертей. Рождения не возобновляются. Разливается неисчерпаемый в своих проявлениях умиротворенный свет. Это и называется состоянием Будды. Обе этих [вышеописанных] школы, осознавая свойства, возвращаются к [изначальной] природе, поэтому они и были объединены в одно учение. Среди вышеописанных трех школ опять же есть основывающиеся на доктринальных учениях, а есть отвергающие их [направления]. Есть следующие за сущностными свойствами, а есть разрушающие сущностные свойства. Есть стремящиеся отбросить внешние трудности, а есть заимствующие все лучшее у других. Многообразны церемонии и обряды, которым они обучают своих последователей, и нет в этом единства. Они все напоминают две лавки, гонящиеся за выгодой и не упускающие ничего в свою пользу. Однако невозможно, чтобы в исповедуемой истине существовала двойственность. Поэтому необходимо свести буддийские [писания] в гармоничном единстве. Ниже рассмотрим по порядку доктринальные учения буддизма, которых насчитывается также три.

Первое — сокровенное учение, толкующее о [сущностных] свойствах с опорой на [истинную] природу (*ми-и и-син шо-сян-цзяо*). Будда узрел, что три мира и шесть путей (*сань-цзе лю-дао*) есть лишь внешние признаки изначальной природы [5]. Однако живые существа заблуждаются в отношении [истинной] природы и порождают [в себе ложные представления], не различают собственной субстанции. Поэтому [об этом учении говорится как об] имеющем опору в [истинной] природе. Однако людям ограниченных способностей трудно осознать [свою] истинную природу, и поэтому [Будда] по-

степенно разъяснял им Дхарму и переводил их [в нирвану], опираясь на внешние свойства воспринимаемых объектов, по этой причине говорится: «...толкующее о [сущностных] свойствах». Но [в подобных проповедях Будда] не раскрывал все до конца, поэтому это учение зовется «сокровенным» (т. е. содержащим скрытый смысл, не высказываемый прямо). Само же это учение еще делится на три части. Первая — это учение о небожителях и причинно-следственной связи. [Это учение] гласит, что следует знать, что хорошая и плохая карма без всяких исключений [определяется] причинно-следственными связями, [и поэтому нужно] бояться трех путей [неблагих перерождений] и стремиться к благости небожителей (*дэва, жэнь-тянь*). Совершенствоваться в даянии, исполнении заповедей и созерцании и всех прочих благих делах и родиться [вновь] человеком или небожителем в мире формы (*рупа-дхату, сэ-цзе*) и даже в мире не-форм (*арупа-дхату, у-сэ-цзе*). Это и называется учением о небожителях[6]. Вторая — об уничтожении заблуждений, прекращении радостей и страданий. [Это учение] полагает три мира полными беспокойства, [нахождение в них] подобно пребыванию в доме, охваченном огнем. Следует искоренить все множество причинно-обусловленных заблуждений. [Необходимо] совершенствоваться на пути совершенного искоренения [заблуждений] и по-прежнему различать [между собой] дхармы, чтобы отделить праведное от порочного, мудрость от заблуждения, наслаждение от пресыщения, чтобы ясно видеть причинно-следственную связь[7]. Далее [это учение] (третья часть.— *К. С.*) утверждает, что пять скандх (*панчаскандха, у-юнь*) живых существ не имеют «я», а все живые [существа] состоят из формы, [т. е.] тела, наполненного костями, сознания, наполненного мыслями. С безначальных времен, благодаря силам зависимого происхождения (*пратитья-самутпада, инь-юань*), мышление, [а следовательно], и [круговорот] рождений и смертей бесконечно продолжают друг друга, подобно бурлящим волнам и дрожащим отсветам светильника. Кажется, что тело и сознание составляют единство и обладают постоянством, и глупцы в неразумии принимают это [кажущееся единство] за [постоянное] «я», относятся к этому «я» как к драгоценности, из чего проистекают жадность (Жадностью называют стремление к ублажению и обогащению «я».— *Авт.*), гнев (Извращенное чувство опасения за свое «я» из-за воздействия [внешних] объектов. — *Авт.*), глупость (Неспособность, встретившись с ошибочным, истинно судить о нем. — *Авт.*) и другие яды. Три яда (жадность, гнев, глупость) воздействуют на сознание — манас (*мановиджняна, и-ши*) и [тем самым] порождают всю карму, связанную с деятельностью тела и речью[8]. Кармических же следствий

трудно избежать. (Они подобны эху и тени, неотступно следующими за звуком и формой. — *Авт.*). Поэтому [человек] получает радостные или горестные рождения на пяти путях (Это есть плод, определенный личной кармой. — *Авт.*), а также высокое или низкое положение в трех мирах (Это определяется коллективной кармой. — *Авт.*). Свое тело нового рождения [человек] опять же принимает за истинное «я», вновь возникают жадность и другие чувства, вновь создается карма и получается воздаяние. Тело рождается, стареет, болеет и умирает, а умирая, вновь рождается. Миры создаются, существуют и разрушаются и исчезают в небытие, а исчезнув, возникают снова. Так, в течение многих кальп от рождения к рождению беспрерывно вращается колесо [сансары]. Вращению этому нет ни начала, ни конца как вращению колодезного ворота. Все это происходит от незнания того, что тело не имеет «я» (Вышесказанное относится к мирским причинно-следственным связям в учении о небожителях — *Авт.*). [Я] лишь указал на страдание внизу (т. е. в низших рождениях.— *К. С.*) и наслаждение вверху (т. е. в высших рождениях.— *К. С.*) и не прояснил, что во всех трех мирах может быть [только] страдание и несчастье, а также не показал, [как] разрушается [привязанность] к «я»[9]. Сейчас скажу об этом полнее, т. е. это учение описывается двумя благородными истинами — истиной страдания и накопления страдания, а разрушение привязанности к «я» и указание на необходимость совершенствования соответствуют благородным истинам уничтожения страдания и истине [наличия] пути к блаженству. (Поэтому [данное] учение названо учением четырех благородных истин. — *Авт.*). [Что значит, что тело] не обладает [истинным] «я»? Тело получает [совокупность] свойств через гармонию материи и сознания. Сейчас разберем это подробнее: материя [человеческого тела] составлена из четырех великих элементов (*махабхута*, *сы-да*) — земли, воды, огня и ветра. В сознании есть элемент восприятия (*ведана*, *шоу*) (воспринимающий хорошие и дурные дела. — *Авт.*), элемент различения (*самджня*, *сян*) (воспринимающий образы.— *Авт.*), элемент движителей (*самскара*, *син*) (создающий все. — *Авт.*), элемент сознания (*виджняна*, *ши*) (по отдельности ясно различающий [объекты восприятия].— *Авт.*)— всего четыре группы элементов. (Эти четыре группы вместе с формой (или чувственным. — *К. С.*) составляют пять скандх. — *Авт.*). Если все это «я», то получается восемь «я» (т. е. каждый элемент по отдельности субстанционален. — *К. С.*). Что же говорить о том, что в теле триста шестьдесят костей и сочленений. Каждая отдельная кость, кожа, волосы, мышцы, печень, сердце, легкие, желудок — это все существует

по отдельности и не есть одно и то же. ([Например], кожа не есть волосы и так далее. — *Авт.*). Все множество видов восприятий также не одинаковы. Зрение не есть слух, радость не есть гнев. То есть из всего этого множества не знаешь, что и выбрать в качестве [истинного] «я». Если же все это есть «я», то все тело — это сто тысяч хозяев в ссоре и несогласии. Но, кроме этого, нет другой дхармы, [которая бы являлась «я»]. Сколько бы ни искать «я», его невозможно обрести. И таким образом становится ясным, что тело и сознание есть лишь совокупность причинно-обусловленных признаков, а не единая субстанция. Понятия «я» и «личность» не есть [в действительности] «я» и «личность». Так кто же жадничает и гневается? Кто же следует заповедям и осуществляет даяние? Кто же родится небожителем? (Познание истины накопления страдания заключено в этом. — *Авт.*). Не замыкая сознание на хорошем и дурном, которые в трех мирах подвержены притоку аффективности *(ю-лоу)* (истина прекращения страдания. — *Авт.*), совершенствоваться в мудрости созерцания «отсутствия „я“» (истина пути. — *Авт.*), чтобы прекратить возникновение жадности и других [чувств], приостановить кармическую активность и обрести истинную реальность «отсутствия „я“», достичь состояния сротапанна и, уничтожив страдание, достичь состояния архата (истина уничтожения страдания. — *Авт.*); испепелив тело, уничтожить [мирскую] мудрость и навечно удалиться от всех страданий[10]. (Шестьсот восемнадцать цзюаней сутр Агамы, шестьсот девяносто восемь цзюаней «Махавибхаши» и «Абхидхармакоши», все толкуют об этом, *втором*, пути Малой Колесницы и учении о небожителях и причинно-следственной связи. Хотя разделов и глав в них много, основное содержание таково, как я показал выше. — *Авт.*). *Третье учение* — о разрушении объектов с помощью сознания (*цзян ши по-цзин-цзяо*). (Все вышеописанные внешние свойства объектов (*вишая-лакшана*, *цзинсян)*, возникая и разрушаясь, не только лишены [реального] «я», но и все прочие дхармы, [о которых я говорил], также не существуют. Лишь сознание и чувства, будучи иллюзорными и ложными, изменяясь, порождают их. Поэтому и говорится об разрушении объектов с помощью сознания. — *Авт.*). Вышеописанные дхармы возникновения и уничтожения, а также и другие [в соответствии с этим учением] не имеют касательства к истинной реальности (*татхата*, *чжэнь-жу*), но в каждом из живых существ с безначальных времен содержится восемь видов сознания. Восьмое из них, т. е. «сознание-сокровищница» (*алайя-виджняна*, *цзан-ши*), является основанием остальных [форм сознания]. Мгновенно изменяясь, оно укореняет в человеке «семена сосуда мира» (*ци-цзе чжун-цзы*), трансформируясь, порождает [остальные] семь

[видов сознания]. Каждое [из этих «сознаний»] обладает способностью проявлять и различать то, что оно обусловливает (*цзы фэнь со юань*) (Глаз обусловливает цвет и далее, седьмое обусловливает содержание восьмого, восьмое же обусловливает семена [возникновения] «сосуда мира». — *Авт.*). Помимо этих восьми форм сознания, все остальное не является «сущностной» дхармой (*ши-фа*). На вопрос, как же происходит эта трансформация (*бянь*), отвечают: представления «я» и «дхармы» разделяются под воздействием сил истечения (*васана, сюнь-си ли*). Рождаясь, сознания трансформируются, порождая представления (*букв.* «становясь похожими») «я» и «дхармы». Шестое и седьмое сознания, будучи охвачены неведением, обусловливают приверженность к представлениям «истинного „я" и „истинной дхармы"». Подобно тому, как бред (под воздействием недуга сознание замутнено и порождает бредовые видения людей и предметов. — *Авт.*) или сон (видимые во сне образы. — *Авт.*) порождается действием сил бреда или сна, сознание видит все множество внешних предметов и образов как бы в яви. Во сне мы принимаем видимое нами за реальность, и лишь проснувшись, понимаем, что это лишь порождение сна. «Я», телесные свойства и внешние объекты тоже являются лишь порождением сознания. В заблуждении нам свойственно принимать «я» и внешние объекты за реально существующие. Осознав же пустотность «я» и «дхарм» и реальность единственно сознания и совершенствуясь в «созерцании только сознания» (*виджняптиматра-дхьяна, вэй-ши гуань*), шести парамитах и четырех добродетелях бодхисаттвы (*чатух-самграха-васту, сы-шэ-фа*) на основании познания двойственной пустоты, постепенно можно уничтожить аффекты (*клеша, фань нао*) и препятствия мирской мудрости и обрести истинную реальность, явленную в осознании двойственной пустоты[11]. Тем самым десять ступеней (*дашабхуми, ши-ди*) достигают совершенства, а восемь видов сознания превращаются в четыре мудрости бодхи (*чатух-джняна-бодхи, сы чжи пу-ти*). Тем самым исчерпываются преграды обретению истинной реальности и достигается «Великая Нирвана Дхармового Тела Будды» (*Дхармакая маханирвана, фа-шэнь да непань*). Множество сутр повествует об этом, а смысл того, о чем толкуют сотни глав *Йогачарья-бхуми* и *Виджняптиматра-сиддхи*, не более, чем мною был показан выше.

Три вышеописанных учения относятся к упомянутому мной «учению сокровенного смысла, разъясняющему внешние свойства, опираясь на [представление об истинной] природе» (*ми-и и-син шо-сян-цзяо*). Третье из них, т. е. «учение о разрушении внешних объектов с помощью сознания», соответствует чаньскому учению о приостановлении иллюзий и со-

вершенствованию сознания. [Это учение], зная о пустоте внешних объектов, не уделяет внимания совершенствованию, сопряженному с внешними свойствами вещей и объектов, но лишь приостанавливает возникновение иллюзий и совершенствует сознание. Приостановление иллюзий — это приостановление иллюзии об [истинности] «я» и «дхарм». Совершенствование сознания — это совершенствование «только сознания» (*вэй-ши синь*) [12]. Поэтому оба они (эти учения) являются учением только сознания и согласны с учением Будды. Зачем же осуждать другие постепенные учения о приостановлении иллюзий, чистых воззрений, усердного очищения, застывшего и успокоенного сознания, сознания, концентрирующегося (*букв.* «вливающегося») на одном объекте, а также сидение со скрещенными ногами, регуляцию тела и дыхания? Ведь эти и множество других искусных методов [в равной степени] одобрялись и рекомендовались Буддой. Вималакирти говорил: «Не обязательно сидеть, не обязательно не сидеть. [Полезность] сидения [в медитации] или не-сидения определяется конкретной ситуацией. Застывшее или подвижное сознание зависит от свойств и привычек». Однако же со времен великого императора Гао-цзуна и до правления Сюань-цзуна совершенное учение о мгновенном просветлении не достигло Севера, и лишь чаньский наставник Шэнь-сю проповедовал постепенное учение. Наставники Дхармы в двух столицах и учителя трех императоров, все возглашали учение Бодхидхармы, но никто не разъяснял идею о «мгновенном обретении состояния Будды». Цаоси и Хэцзэ, опасаясь, что совершенное учение исчезнет, поносили учение «успокоенного и умиротворенного сознания» (*чжу-синь*, *фу-синь*). Однако же изгнание болезни не есть изгнание Дхармы. Что же говорить о том, что все эти искусные методы были преподаны пятью великими патриархами, каждый из которых выступал зачинателем одного из направлений? Бодхидхарма учил людей успокаивать свое сознание, созерцая стену. Вовне устранять причинную обусловленность, внутри же — умиротворять сознание, и с сознанием, подобным [гладкой] стене, вступать на путь. Разве это не истинная проповедь сидячей медитации? Опять же два индийских монаха — лушаньский Юань-гун и Буддхаяшаси, переведшие два цзюаня *Дхьяна-сутры* Бодхидхармы, в совершенстве разъяснили постепенные и последовательные методы сидячей медитации. Не отличается от этого и смысл устремлений Тяньтай и учения И-сю? (Десю?) [13]. Поэтому четыре патриарха в течение многих десятков лет не впадали в разногласия, зная [суть] сокровенных и явленных чаньских учений *(ляо, бу ляо)*. Каждый исходил из понимания глубокого и мелкого, а при определении смысла учения исходил вовсе не из того, применяются или нет прак-

тики регуляции [дыхания и тела]. Одностороннее и всеобъемлющее [подобно лекарствам] применялись ими в зависимости от болезни, и не было необходимости восхвалять одно и поносить другое. (Это разъяснение относится к предыдущему. Некто, желая затруднить меня, спросил: «Каким образом принудить к сидячей медитации?». Ныне я на это ответил. — *Авт.*). Второе — учение сокровенного смысла, разрушающее сущностные свойства и проясняющее [истинную] природу (*ми-и по-сян-сянь-син-цзяо*). ([Это учение] опирается на абсолютную истину реальности [изначальной природы]. Иллюзорные привязанности изначально пусты, и нет возможности их разрушить [14]. Все дхармы, лишенные притока аффективности (*анасрава дхарма, у-лоу чжу фа*), есть изначальная истинная природа (*чжэнь-син*), однако из-за чудесного воздействия причинной обусловленности (*суй-юань мяо-юн*) их поток вечно не прерывается и неразрушим. Лишь одному роду живых существ трудно обрести совершенное просветление из-за иллюзорных привязанностей к сущностным свойствам (*лакшана, сян*), препятствующих осознанию истинной природы. Поэтому Будда, не разбирая чистых и грязных, хороших и плохих свойств и признаков, все их отрицал и разрушал. Лишь истинная природа и «чудесная функция» (*мяо-юн*) [причинно-зависимого возникновения] не есть не-существующие. Поэтому [о них] и сказано, [что их] нет. Поэтому и сказано, [что это учение] «сокровенного смысла». Смысл его в проявлении истинной природы, слова же разрушают внешние свойства. Смысл не выражается словами, поэтому и говорится «сокровенное». — *Авт.*)[15]. В учении, которое я описывал выше (т. е. учение о разрушении объектов), говорится, что объекты, возникающие из трансформаций сознания (*со бянь цзин*), пусты, но разве же трансформирующее сознание реально? Сознание и объекты опираются друг на друга, и [хотя] они пусты, создается представление об их наличии. К тому же сознание не возникает самостоятельно, а рождается, опираясь на объект, и объект проявляется не сам по себе, а опираясь на сознание. Когда сознание пусто, объекты не порождаются, а когда объекты уничтожены [медитативным усилием], то и сознание становится пустым. Не было еще сознания без объекта и объекта без сознания. Как в сновидении кажется, что можешь наблюдать различия между вещами, но в действительности они все одинаково пусты и иллюзорны, не имеют истинной природы. Все виды сознания и все объекты таковы же. По причине иллюзорной опоры на множество не имеющих собственной природы причин нет ни одной дхармы, которая не была бы причинно-обусловленной, и по этой же причине нет ни одной дхармы, которая не была бы пустой. Все внешние при-

знаки также иллюзорны. Поэтому в пустоте нет чувственно-воспринимаемого, нет [форм сознания, связанных с] зрением, слухом, обонянием, вкусом, телом, разумом. Нет восемнадцати дхату и нет двенадцати нидан. Нет четырех истин и нет мудрости, и также нет приобретения, нет кармы и нет воздаяния, нет совершенствования и нет доказательства, сансара и нирвана равны между собой и [в одинаковой степени] подобны сну или иллюзии[16]. Движение по пути возможно лишь при отсутствии всяких привязанностей без привязанности к не-привязанности. Об этом толкуют более тысячи цзюаней сутр праджня-парамиты, а также «Трактат о срединном воззрении», «Трактат о Двенадцати вратах» и «Трактат в сто шлок», а также «Расширенный свод «Трактата в сто шлок» и другие. (*Маха-праджня-парамита-шастра* в сто цзюаней тоже говорит об этом. Однако она в основном разъясняет понятие непривязанности, поэтому сначала собирает воедино воззрения Большой и Малой Колесниц, Учения о только сознании, а затем уж выдвигает учение об истинной природе. — *Авт.*) Это учение целиком соответствует чаньскому учению полного отрицания и отсутствия опоры в сознании, а к тому же и соответствует тому, что говорил в Мире Величайший, и разьяснениям бодхисаттв. Так зачем же те, кто стоит во главе чаньских школ постепенного просветления, а также следующие за ними в разъяснениях и упражнениях ученики, услышав подобные речи, поносят их, говоря: «[Здесь] устраняется причинно-следственная зависимость». [Ведь] Будда сам говорил: «Нет причины и нет воздаяния», — разве же это порочные взгляды?[17] Если же полагать, что сам Будда вложил в эти слова глубокий смысл, то разве же в словах чаньских наставников нет глубокого смысла? Те же, кто говорит, что осознали, что в просветлении не заключен глубокий смысл, сами подобны вступившим в поток, из которого нет освобождения, и могут лишь завидовать [другим] людям. Разве же можно отказываться от Дхармы, [проповеданной самим Буддой?]. Хотя в отношении описанного выше единого учения (т. е. буддизма) изначально отсутствуют противоречия, [связанные с неясностью] мыслей Будды, однако при позднейшей передаче учения из-за односторонней приверженности к текстам основная мысль была утрачена, каждый придерживался одностороннего взгляда, отрицая все другие. Последующие два (т. е. Хинаяна и Махаяна) находились в разброде и смуте, в состоянии суеверия. Поэтому Нагарджуна, Арьядэва и другие бодхисаттвы, основываясь на разрушении сущностных свойств, широко разъяснили истину пустотности (*шуньяартха, кун-и*). Разрушив привязанности к наличию, досконально разъяснили [все вещи] в отношении истинной пустотности (*чжэнь-кун*). Истинная пустотность не противоречит

пустотности наличествующего. Асанга, Васубандху и другие бодхисаттвы, опираясь на учение «только сознания», широко разъяснили понятия «имени» (*нама*, *мин*) и «свойства» (*лакшана*, *сян*), разделили и рассмотрели [изначальную] природу и свойства в отношении их чистоты и загрязненности, разрушили привязанность к пустотности и разъяснили их в отношении «чудесного наличия» *(мяо ю)*[18]. «Чудесное наличие» не противоречит «наличию пустотности». Хотя каждый из них разъяснял лишь одну истину, вместе они создают органическое единство, а поэтому непротиворечивы. На вопрос, почему же вышло так, что впоследствии Бхавивека и Дхармапала критиковали друг друга, [я] отвечу, что они стремились к достижению единства, а не к уничтожению друг друга. Почему так? Поскольку неученые люди, укорененные в миру, тупо придерживались понятия «пустоты наличествующего» (*кун-ю*), Бхавивека и другие определенно разрушили свойство «наличия», низводя все к безусловной «истинной пустоте». Затем возникает причинно-обусловленное «чудесное наличие». Дхармапала и другие разрушили одностороннюю привязанность к пустоте в теории «существования чудесного наличия» (*цунь мяо-ю*). «Существованием чудесного наличия» объясняется и лишенная [собственной] природы истинная пустота[19]. Тексты друг друга опровергают, в то время как мысль стремится к единению. (Этим рассуждением я разрешаю сомнения относительно соперничества Южной и Северной школ чань. — *Авт.*). Из-за двух истин «чудесного наличия» и «истинной пустоты» приверженность к одному крайнему воззрению ведет к взаимной вражде, уничтожению и исчезновению на вечные времена, осознание же крайних воззрений, как взаимно дополняющих, соподчиненных, называется обретением истинной реальности (*экалакшана*, *и-сян*), созданием единого целого, в котором не упущена ни одна часть[20]. Если избегать взаимных нападок, то вечно не будет исчезновения [учения]. Если же собирать все [аспекты], создавая единство [учения], то ранее противоречивые крайние воззрения гармонизируются. Нагарджуна и Асанга прибегли к подходу, при котором гармонизируются крайние воззрения, и потому достигли единства. Бхавивека и Дхармапала исходили из противоречивости экстремальных взглядов и поэтому критиковали друг друга. Гармония и противоречия, разрушение и созидание естественным образом переходят друг в друга без преград, то есть все дхармы стремятся к единению[21]. Как это прискорбно! Последующие знатоки сутр и шастр этих двух учений поносят и отталкивают друг друга, как будто между ними месть или вражда. Когда же обретут они «понимание нерожденной дхармы» (*у-шэн-фа жэнь*)?[22] Нынешние последователи мгновённых и постепенных чань-

ских учений тоже таковы. [Необходимо] усилие, чтобы всеохзатывающим взглядом преодолеть односторонность. [Меня] спросили: «Мудрецы Западного края, отрицая друг друга, созидали единство. Разве таким образом не порождается лишь взаимная неприязнь? [Я] ответил: «Человек сам знает, пить ему холодную или теплую воду. Каждый созерцает свое сознание, каждый обдумывает свои намерения. Нездоров тот человек, кто сберег лекарство, вместо того чтобы предотвратить болезнь. Оставивший дхарму, чтобы предотвратить неприязнь,— не мудрый муж».

Третье — учение, разъясняющее, что истинное сознание и есть природа. ([Это учение] прямо указывает, что собственное сознание и есть истинная природа. Притом это проявляется без опоры на внешние свойства вещей и сознания. Поэтому [о нем] и говорится «...и есть природа». Это учение не прибегает к методам «скрытого и потаенного смысла», потому о нем говорится «разъясняющее». — *Авт.*). Это учение гласит, что все живые существа обладают пустым и спокойным истинным сознанием. С безначальных времен [оно] по природе своей чисто. (Она стала чистой не в результате преодоления заблуждений, поэтому и говорится: «по природе чисто». В *Ратнаготравибхаге* сказано: «Есть два вида чистоты — изначальная, природная чистота и чистота как освобождение от загрязненности». В *Шрималадэви-сутре* сказано: «Трудно ясно познать чистое по своей природе сознание. И когда это сознание замутнено аффектами, его также трудно познать». В «Разъяснении» [этой сутры] сказано: «Это сознание превосходит принципы учения о пустоте и наличии (реальности). Поэтому его трудно познать». — *Авт.*). [Это сознание] ясно, светло, незамутнено, обладает постоянством и мудростью. (Ниже приводятся слова Будды. — *Авт.*). [Оно] с безначальных времен постоянно и неуничтожимо. [Его] называют «природой Будды» (*Буддхата*, или *Буддхаготра*, *фо-син*), также называют Вместилищем Так Приходящего (*Татхагатагарбха*, *Жулай-цзан*), а также «сферой сознания» *(синь-ди)*[23]. (В традиции Бодхидхармы использовано именно такое понимание сознания. — *Авт.*). С безначальных времен [это сознание] охвачено ложными воззрениями, оно не может [поэтому] самореализоваться и пребывает в круговороте рождений и смертей. Когда Великий Просветленный, сжалившись над нами, появляется в мире, разъясняя, что рождение, смерть и другие дхармы все пусты, становится ясной тождественность этого сознания и всех Будд. Об этом сказано в «Разделе о проявлениях» (Чу-сянь пинь) *Аватамсака-сутры:* «Сыновья Будды! Нет ни одного живого существа, не обладающего мудростью Татхагаты. Но ее невозможно обрести из-за иллюзий и привязанностей. Если осво-

бодиться от ложных воззрений, явятся всеобщая мудрость, естественная мудрость, мудрость, лишенная преград. Возьмем для сравнения [некую] Великую сутру (обозначение мудрости Будды. — *Авт.*), объемлющую три тысячи большой тысячи миров (тело мудрости безгранично и объемлет весь мир дхарм), в которой записаны все дела и вещи трех тысяч большой тысячи миров (обозначение того, что добродетель мудрости равна множеству песчинок Ганга. — *Авт.*). Эта Великая сутра хотя и объемлет большую тысячу миров, но сама помещается на одной пылинке (обозначение мудрости Будды в полной достаточности, целиком пребывающей в телах живых существ. — *Авт.*). И если одна пылинка такова (приводится в пример одно живое существо. — *Авт.*), то и все пылинки таковы. Если некий человек, обладающий обширной и светлой мудростью (обозначение Будды. — *Авт.*), достаточной для обретения чистого Божественного Ока, увидит эту Великую сутру на пылинке (Божественное Око способно, проникая через препятствия, различать цвето-формы. Обозначение того, что око Будды сквозь аффекты видит мудрость Будды [во всех живых существах. — *Авт.*), то живым существам от этого будет мало пользы. (Обозначение того, что во времена заблуждений мудрость Будды не получает своего применения — все равно, что ее нет. — *Авт.*). Найдя же способ разрушить эту пылинку (то есть проповедовать Дхарму, уничтожая препятствия. — *Авт.*) и достать эту Великую сутру, он, таким образом, всем живым существам принесет пользу. Мудрость Будды такова же — безмерна и не имеет [себе] преград. Она приносит пользу всем живым существам повсюду (сравнение с записанными [в Великой сутре] делами и вещами трех тысяч миров. — *Авт.*) и имеется в достатке в каждом живом существе (как сутра в пылинке.— *Авт.*). Однако глупцы из-за приверженности к иллюзиям не понимают, что без просветления не получить пользы. И тогда Будда не знающим преград чистым оком мудрости обозрил все живые существа в мире дхарм и произнес такие слова: «Удивительно! Удивительно! Эти живые существа, обладая мудростью Так Приходящего, из-за глупости, сомнений и заблуждений не видят и не понимают этого. Я должен научить их пути мудрости, чтобы навечно отвращенные от иллюзий и привязанностей они в себе обрели великую мудрость Татхагаты и стали бы Буддами!». И стал учить живые существа совершенствованию на пути мудрости (преподал шесть парамит и тридцать семь искусных методов. — *Авт.*), чтобы побудить их отказаться от ложных взглядов. Преодолев же иллюзии, [люди] приобретут безграничную мудрость Татхагаты и принесут пользу, умиротворение и радость всем живым существам. [Мне] как-то задали вопрос: «Выше говорилось, что

[истинная] природа сама по себе ясна, обладает постоянством и [может быть] познана [из себя]. Зачем же тогда множеству Будд понадобилось раскрывать и разъяснять ее?» [Я] ответил: «Слово „осознание" не есть обозначение „познания с помощью доказательств"» (т. е. не дискурсивное познание. — *К. С.*). Смысл этого в том, что истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан, поэтому и говорится об «осознании» [истинной природы]. [Это осознание] не подобно сознанию, различающему обусловленные объекты, это также не есть постигающая субстанцию мудрость. Это природа истинной реальности, естественным образом постоянно [открытая] для познания. Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша говорил: «Истинная реальность есть осознание истинной сущности собственной субстанции». В *Аватамсака-сутре* также говорится: «Сияние истинной реальности составляет [ее] истинную природу». И еще говорится: «Осознание и мудрость не есть одно и то же». Мудрость присуща мудрецам, но не простолюдинам, а осознанием обладают в равной степени все — оно составляет основу мудрости. Поэтому девять бодхисаттв и обратились к Маньджушри: «Что есть мудрость Будды в мире объектов (*вишая-дхату, цзин-цзе*) (мудрость, обретаемая прозрением. — *Авт.*), что есть познание Буддой мира объектов (осознание изначального наличия истинного сознания. — *Авт.*)». Маньджушри сказал: «Мудрость многих Будд состоит в том, что между тремя периодами нет никаких преград» (т. е. ими в совершенстве постигнуты все вещи прошлого, будущего и настоящего. Поэтому и говорится о естественном отсутствии всяких преград. — *Авт.*). Об осознании же [он] сказал: «Это то, что не может быть познано сознанием. («Невозможно познать» — это значит, что сознание подвержено различению и конструированию. Различение же не есть истинное осознание. Истинное осознание заключается в понимании посредством «не-различения» (*у-нянь*). — *Авт.*) Также это не есть мир объектов сознания (*синь-цзин цзе*) (Не может быть познано посредством мудрости. Если доказывать [нечто] с помощью мудрости, то [результат] будет выражен в «подтвержденном объекте» (*саткари-вишая, чжэн-цзин*). Истинное же осознание не связано с миром объектов. Если пробуждено «отражающее сознание» (*чжао-синь*), то не возникнет истинного осознания. Поэтому в сутре и говорится: «Когда сознание привязано само к себе, то иллюзорно возникают иллюзорные дхармы». В шастре сказано: «Сознание не видит само себя». Великий учитель Хэ-цзэ говорил: «Следуя за сознанием, впадешь в заблуждение». Поэтому и Северная школа [чань] полагает воспринимаемое сознанием как утерявшее истинность. Сознание может воспринять лишь мир объектов — поэтому и говорится «мир объектов сознания». —

Авт.). «Его [осознания] природа изначально чиста» (Не в том смысле, что она очистилась от заблуждений и избавилась от сомнений. Поэтому и говорится: «Изначально чиста». Как сказано в *Ратнаготравибхаге:* «...не есть чистота, происшедшая от устранения загрязненности. [Она] чиста по своей природе».— *Авт.*) и явлена всем живым существам[24]. (Все живые существа обладают этим осознанием, которое по природе своей чисто, даже не будучи очищенным от заблуждений. Однако живые существа из-за охватывающего их неведения сами этого не сознают, и поэтому Будда разъяснил им это, побуждая их прозреть, и в *Лотосовой сутре* начал такие объяснения для того, чтобы прозревшие живые существа обрели познание Будды. И как уже говорилось выше, Будда покинул мир именно ради этой цели. И еще говорят: «Обретение чистоты — это освобождение драгоценной природы (*ратнаготра*, *бао-син*) от загрязненности. Хотя это сознание изначально чисто, в конце концов необходимо просветление и совершенствование обретения полноты и чистоты природы и внешних свойств». Поэтому многие десятки сутр и шастр толкуют о двух видах чистоты и двух видах освобождения[25]. А нынешние люди мелкой учености либо признают чистоту избавления от загрязненности и следующее за ней освобождение и поэтому поносят чаньское учение о мгновенном понимании тождества сознания и Будды (*цзи синь цзи фо*), либо же признают лишь изначальную чистоту собственной природы и соответствующее освобождение и по этой причине недооценивают учение о внешних свойствах и пренебрегают следованием винайе, сидят в медитациях, регулируют тело и дыхание и так далее, не понимая того, что конечное, полное и совершенное освобождение достигается сочетанием мгновенного осознания чистоты собственной природы и ее освобождения с постепенным совершенствованием для обретения чистоты, свободной от загрязненности, и освобождения, не связанного путами. Если осознанию ничего не препятствует, то наступает тождество с Буддой Шакьмуни.— *Авт.*). В *Шастре Драгоценного Вместилища* сказано: «Мудрость наличия ведет к гибели, мудрость отсутствия не знает поражений». (Имеется в виду мудрость, различающая пустоту и наличие. — *Авт.*). «Осознание истинной мудрости не различает пустоты и наличия» (т. е. осознание по своей природе не различает и не подвержено ментальному конструированию. — *Авт.*). Обретшее такое возвышенное осознание сознание и есть истинная природа, не имеющая различий с Буддой. По этой причине это учение и названо учением, непосредственно доказывающим, что истинное сознание и есть природа[26]. Учения, содержащиеся в *Аватамсака-сутре, Сутре полного просветления,* а также в *Буддхаушниша, Шримала-дэви, Татхагата-гарбха*

и в других сутрах, числом более сорока, а также в *Ратнаготра-вабхаге, Махаяна шрадхоттпада шастре, Буддхаготра, Дашабхуми, Нирвана* и других пятнадцати шастрах, хотя и различаются в отношении мгновенного и постепенного [просветления и совершенствования], но в основном учение, представленное в них, соответствует тому, что я описал выше, и полностью совпадает с третьим чаньским учением о непосредственном проявлении сознания и истинной природы. Ашвагхоша полагал сознание изначальным истоком, Маньджушри считал сознание истинной субстанцией. Каким же образом опровергнуть учение о внешних свойствах? Лишь нужно сказать, что в своем рвении к успокоению и уничтожению они (последователи этого учения. — *К. С.*) препятствуют истинному осознанию. Толкующие о дхармовых свойствах уверены в том, что простолюдины отличны от мудрецов и не допускают мысли об обретении состояния Будды через познание собственного сознания. Ныне я свел воедино и разделил по категориям учение Будды специально для этих людей. Поэтому я сначала показал, что в Западном крае передававшие учение от сознания [к сознанию] опирались на сутры и шастры. Другого пути нет. Однако на основании этого многие впали в заблуждение относительно сознания и в приверженность к текстам, приняв имя за истинную суть. Поэтому Бодхидхарма, искусно отказавшись от текстов, передавал учение от сознания к сознанию и выдвинул вперед имя (сознание есть имя. — *Авт.*), умолчав о его сути (осознание есть суть. — *Авт.*). Он уподобил это (осознание) созерцанию стены, велев [своему ученику Хуэй-кэ] устранить все множество обусловливающих воздействий и затем спросил [его]: «Пресекая обусловливающие воздействия, избавился [ли ты от них в действительности]»? [Он] ответил: «Хотя я и избавился от различающих представлений, я все же не освободился [от обусловливающих воздействий]». [Бодхидхарма] спросил: «Где доказательство, что ты не избавился от них?» [Хуэй-кэ] ответил: «Это делается ясным само по себе, слова тут бессильны». Учитель, посвящая его, сказал: «Это и есть чистое по своей природе сознание. Отринь прочие сомнения!» Если бы этот ответ [ученика] не удовлетворил [Бодхидхарму], то он, не объясняя [тому] его ошибок, заставил бы его дальше предаваться созерцанию. Во всяком случае [Бодхидхарма] не произносил перед другими непосредственно слова «осознание», а ожидал пока [они] прозреют его истинность и осознают его суть и после этого посвящал их с тем, чтобы они преодолели оставшиеся сомнения. Именно таким образом передавалось учение в течение шести поколений [после Бодхидхармы]. Ко времени наставника Хэ-цзэ повсюду, борясь между собою, распространялись другие учения. И хотя он

пытался добиться молчаливого осознания, но ситуация этому препятствовала. Думая о «подвешенной нити» (Бодхидхарма сказал: «Через шесть поколений после меня судьба моего учения будет подобна подвешенной нити».— *Авт.*), Хэцзэ боялся, что смысл его учения будет утрачен, и поэтому ясно показал, что слово «осознание» (*чжи*) есть «ключ ко всему чудесному», чтобы последователи могли разобраться, что глубоко, а что мелко, и не допустили гибели учения. Однако судьба Великой Дхармы в этой стране такова, что высшее смешалось с обыденным и стало широко известно — поэтому и результат был именно таков (т. е. не установилось согласия относительно учения).

Многим невдомек, что же там передается в молчании, поэтому они верят в рясу из цветных лоскутов *(цзя-ша)*[27]. Последователи «явных» (т. е. доктринальных) учений изощрялись в словесном искусстве, устраняли сомнения лишь с помощью слов и обильно цитировали сутры и шастры в качестве доказательства. (Ранее меня спросили: «В нынешние времена говорят ли тайные слова при передаче [чаньской] дхармы?» Ныне я этим отвечаю. Дхарма — это Дхарма Бодхидхармы. И познать ее, пусть много или мало, все равно полезно. Ранее [слова] были тайными, а ныне стали явными, но разве же из-за этого возникло два разных учения? — *Авт.*). Меня спросили: «Обретя это сознание, как дальше совершенствовать его? Вернуться ли к сидячей медитации, предписанной учением о внешних свойствах, или же нет?» Ответить на это можно двояко: когда мрак неведения глубок и трудно найти верный путь, когда трудно уклониться от взлетов, падений, стремления к выгоде, когда страсти пылают ярким пламенем и трудно усмирить тягу к чувственному, тогда нужно использовать многие методы, предписываемые учением о внешних признаках, выбирать лекарство для усмирения страстей в зависимости от болезни. Если же аффекты слабы, а мудрость ясна и остра, то нужно основывать свои действия на самадхи одного действия (*экачарья-самадхи*, *и-син сань-мэй*), как это рекомендует последнее из описанных выше учений[28]. Как сказано в *Махаяна шрадхоттпада шастре:* «Совершенствующийся в приостановлении [деятельности сознания] (*шаматха*, *чжи*) [должен] поселиться в спокойном месте, блюсти свое тело, облагораживать свои устремления и достигнуть состояния «только-сознания» и отсутствия внешнего мира объектов, не основываясь на [регуляции] дыхания и [созерцании] чувственно воспринимаемого». В *Ваджрасамадхи-сутре* сказано: «Дхьяна есть движение. Без движения нет дхьяны — это и есть нерожденная дхьяна». В *Дхармапада-сутре* сказано: «Стремление к обретению всего множества самадхи заключено в движении, а не в сидячей медита-

ции»[29]. Сознание изменяется вслед за миром объектов, почему же [подобное состояние движения] называется «сосредоточением» (*дин*)? Вималакирти говорил: «Освободившись от возникновения и разрушения, сосредоточенно исполнять почтительные действия (когда идешь, стоишь, сидишь или лежишь) и не стремиться к телесному проявлению в трех мирах — это и есть погружение в сосредоточенность». Я полагаю это достаточным ответом на заданный мне вопрос. Три мира — это цветы пустоты, жизнь подобна сну. Совершенствование на основании тела не есть совершенствование, посредством его не обретается состояние Будды, не обретается [истинное] сознание. К чему здесь рассуждения о высших мирах? (Пусть устыдятся те, кто считает необходимым привнесение в [наш мир] дхьяны высших миров, и, украдкой поглядывая в Небо, следуют половинчатым учениям. — *Авт.*). В этом же учении [об истинном сознании] всем чистым и загрязненным дхармам соответствует лишь одно истинное сознание, которое избирает и все вмещает в себя. Нужно лишь преодолеть телесную субстанцию, непосредственно выявить высшую мудрость, каковая и есть истинная природа сознания. Остальное же все иллюзорно и пусто. Поэтому и говорится: «Сознание не сознает ее [высшую мудрость], которая не есть объект сознания. И для нее нет ни природы, ни свойств, ни Будды, ни живых существ, но в четырех фразах уничтожаются сто отрицаний. Истинное осознание все вмещает в себя — это значит, что все дхармы, и грязные и чистые, есть не что иное, как сознание. Из-за заблуждений его иллюзорно возникают сомнения и карма, и совершаются неблагие рождения в ужасных мирах. Если же сознание пробуждено и обретает свою действенную энергию, то обретаются чудесное тело, десять сверхъестественных способностей (*дашабала*, *ши ли*), чистая дхьяна, шесть парамит и четыре различения[30]. Все множество дхарм порождается сознанием, и все дхармы есть истинное сознание. Подобно тому, как вещи, видимые во сне, есть на самом деле человек, [видящий сон], предметы, сделанные из металла, есть на самом деле лишь металл, а отражения в зеркале есть всего лишь зеркало[31]. (Сон соответствует иллюзорным представлениям, карме и воздаянию, предметы обозначают совершенствование, а отражения сравниваются с превращением. — *Авт.*). Поэтому в *Аватамсака-сутре* сказано: «Все дхармы происходят из сознания, обретение тела мудрости состоит в осознании этого». В *Махаяна шрадхоттпада шастре* объясняется: «Три мира пусты и иллюзорны, созданы лишь сознанием. Нет сознания, нет и мира шести видов пыли и всех различаемых объектов. Ведь все различения — это лишь сознание. Когда сознание не видит само себя, то нет и внешних признаков, которые оно могло бы

воспринять. Все дхармы — лишь тени в зеркале»[33]. *Ланкаватара-сутра* гласит: «Умиротворенное уничтожение называется единым сознанием. Единое сознание называется Татхагатагарбха. Пробудившись к активности, оно предопределяет все судьбы, созидает добро и зло, получает в воздаяние радость и страдание. Оно действует совокупно с причинными связями, а потому нет ничего, что не было бы сознанием». Учение о разрушении внешних свойств целиком негативно, а учение о внешних свойствах всеобъемлюще (поскольку все вбирает в себя и ничего не опровергает — *К. С.*). На первый взгляд они различны, но, сведя их вместе, видишь их тождество. В глубоком непременно есть мелкое, а мелкому не сравниться с глубоким. Глубокое же — это выявление субстанции истинного сознания, и лишь через него возможно отрицание и утверждение, в котором природа и внешние свойства естественным образом переходят друг в друга без препятствий. Только таким образом можно избежать привязанности ко всем дхармам[34]. Только это и есть высшая истина. И все равно между школами имеются различия и ведутся споры относительно сознания и его природы, мгновенного и постепенного просветления. Воззрения и высказывания ученых на этот вопрос я в общем смысле рассмотрю ниже.

Вторая часть первого цзюаня «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» закончена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь Цзун-ми описывает учение Северной школы чань, основанной учеником пятого патриарха Хун-жэня, и ранние сычуаньские школы чань, такие, как Бао-тан (Бао-тан У-чжу) и Сюань-ши, которые полагали необходимым отказ от всякого контакта с миром объектов и очищение сознания от различающих мыслей, порождаемых внешними условиями. Практика этих школ включала концентрацию на одном объекте и последующее отождествление с ним, что было призвано устранить субъективно-объективную дуальность.

[2] *Цю-на (Гунаварман)* — индийский монах, прибывший в Китай около 432 г. Известен как переводчик. Говоря о «различиях в разъяснениях», Цзун-ми имеет в виду тяньтайскую теорию «тройственного приостановления и созерцания» (*тритья-шаматха-випашьяна, саньчжи-гуань*). Подробнее см. примеч. к 1 части. Хуэй-чжоу, видимо, соответствует тяньтайскому Хуэй-сы.

[3] То есть благодаря беспрепятственному переходу из одного в другое. Этот переход становился возможен благодаря отсутствию реального предмета для возникновения эмоций — они все оказываются пустотными и потому тождественными.

[4] Здесь Цзун-ми описывает два чаньских учения. Первое учение трактует индивидуальное сознание как непосредственно тождественное Будде. При этом сознание выступает в двух качествах: в качестве «истинной природы», являющейся безусловно реальной и неизменной, и ее «субстанции» — (*ти*), способной к превращениям и порождающей совокупность внешних свойств. Таким образом, путь просветления заключается в при-

остановлении кармической деятельности и спонтанном осознании тождества с Буддой. Второе учение, к которому тяготел и сам Цзун-ми, делает упор на присущее успокоенному сознанию некоего свойства «интуитивного осознания», которое лежит в основании всей ментальной деятельности и является «не-различающим» или «беспредметным». Не будучи наполненным конкретным содержанием, которое иллюзорно по определению, это «осознание» (*чжи*) обладает все-знанием. «Чудесные врата» к осознанию заключаются в достижении состояния «не-различения» (*у-нянь*), которое есть непосредственное условие следования по пути совершенствования и не-привязанности, ибо в этом состоянии исчезает все неблагое и аффективное, в том числе и привязанность к просветлению.

[5] Три мира: мир желаний (*камадхату*), мир формы (*рупадхату*) и мир не-формы (*арупа-дхату*). Шесть путей: перерождения в аду, голодным духом, животным, асуром, человеком и небожителем. Термин «истинная природа» здесь означает «истинную реальность» (*татхата, чжэньжу*).

[6] Наиболее популярная форма буддизма для мирян, имеющая целью добиться благого перерождения для последующего совершенствования.

[7] Имеется в виду учение Малой Колесницы о субстанциональности дхарм и несубстанциональности познающего «я».

[8] То есть три яда обусловливают содержание манаса (разума) — седьмого вида сознания, а тот, в свою очередь, обусловливает соответствующие реакции индивида, которые ведут к дальнейшему накоплению кармы. Кроме того, корнем заблуждений, по учению Малой Колесницы, является привязанность к собственному телу как обладающему «истинным я», что ведет к усугублению неведения и непониманию «закона зависимого возникновения» и благородных истин.

[9] То есть радость и несчастье всегда относительны, бытие же абсолютно страдательно, ибо человек лишь отчасти властен над законом кармы.

[10] По терминологии Хинаяны, «сротапанна» — «вступивший в поток» — первый плод следования по пути просветления. Характеризуется освобожденностью от привязанности к «я» и пониманием мира как образуемого постоянно меняющимися комбинациями дхарм. Архат — последний плод на пути Малой Колесницы — состояние неподвластности закону кармы и свободы от последующих рождений.

[11] В этом отрывке Цзун-ми дает экспозицию учения виджнянавады в версии, существовавшей в его время в Китае школы «дхармовых свойств» — «Дхармалакшана», основанной знаменитым Сюань-цзаном. Согласно этому учению, восприятие мира происходит посредством восьми форм сознания, присущих каждому человеку. Важнейшим из них является восьмое «сознание-сокровищница» (*алайя-виджняна, цзан-ши*), в которой в потенциальном виде содержатся «семена» (*биджа, чжун-цзы*) аффектов. Под действием «сил истечения» аффекты приходят в актуальное состояние и так воспринимаются пятью чувственными сознаниями (зрительным, вкусовым, слуховым, тактильным и обонятельным). Ментальное сознание и манас, воспринимая аффекты, продуцируют новую кармическую активность, которая в виде «семян» вновь закладывается в «сознание-сокровищницу». При этом сознания воспринимают не собственно объект, а свое представление о нем, которое ложно принимается за реальность. Таким образом, сознания различают то, что они обусловливают или, иными словами, сознания трансформируются в свое содержание, а содержание этих трансформаций полагается шестым и седьмым сознанием за понятия истинно реальных «я» и дхарм. Преодолением этого порочного круга служит «созерцание только-сознания», которое позволяет преодолеть иллюзорные представления и субъектно-объектное различение и осознать двойственную пустоту «я» и «дхарм» как созерцающего субъекта и созерцаемого объекта. «Четыре добродетели бодхисаттвы»: 1) Дана (*бу-ши*) — даяние, имеющее целью подвести людей к осознанию истины; 2) Прийява-

чана (*ай-юй*) — сострадательная речь; 3) Артхакритья (*ли-син*) — действие на благо другим; 4) Самана-артхата (*тун-ши*) сотрудничество с людьми и приспособление к их нравам и обычаям с целью открыть им истину. «Четыре мудрости бодхи» — термин школы Дхармалакшана, обозначающий четыре вида мудрости Будд: 1) Всеобъемлющее Зерцало Мудрости Будды Акшобхья; 2) Всеобщая Мудрость Ратнакету; 3) Тончайшая Мудрость Созерцания Амитабхи; 4) Совершенная Мудрость Амогхасиддхи.

[12] «*Сознание только-сознания*» — сокращение от «сосредоточение на сознании только-сознания» или «созерцание только сознания». Полное же название медитативной практики виджнянавады «Созерцание трех природ только-сознания». По теории виджнянавады, все объекты делятся на три группы (природы): 1) ложно-существующие (подобно привидению) — так осмысливается виджнянавадой обычная воспринимающая деятельность сознания, отождествляющая свое содержание с внешним миром — в этом смысле в сознании объект существует, но реально ему ничего не соответствует. Составляющие такой опыт дхармы являются «проектно-конструированными» (по выражению В. И. Рудого) либо же «происходящими из воображения» (*парикалпита, пянь-цзи со чжу*); 2) объекты, существующие временно и с опорой на другие, т. е. опыт, осмысляемый согласно «закону зависимого возникновения» (*паратантра, и-то ци*); 3) объекты, обладающие истинным бытием, т. е. не существующие, ибо не мыслятся в рамках субъективно-объективной оппозиции (*паринцспанна, юань-чэн ши*). Созерцание, основанное на подобном делении, позволяло устранять ложное представление о реальности «я» и «дхарм» и отождествляло сознание непосредственно с истинной реальностью.

[13] *Лушаньский Юань-гун* — знаменитый буддийский ученый Хуэй-юань. Буддхаяшас — монах из Кашмира, наставник Кумарадживы в Абхидхарма-питаке. Однако в его биографии нет сведений о переводе им *Дхьяна-сутры* Бодхидхармы. Под именем Тяньтай Цзун-ми имеет в виду третьего патриарха этой школы Чжи-и (531—597), который поселился на горе Тяньтай и основал там монастырь Го-цин сы. И-сю — неизвестен.

[14] То есть они неразрушимы именно потому, что пусты.

[15] В этом отрывке Цзун-ми кратко разбирает учение о Срединном Пути — мадхъямику, вводя одновременно критику виджнянавады с позиции мадхъямики. По этому учению, основным препятствием, причем препятствием «гносеологического» характера (*джнея-аварана*), к обретению истинной реальности является приверженность к внешним признакам и свойствам вещей, которые в действительности пусты. Истинная природа (т. е. истинная реальность) может быть познана лишь интуитивным прозрением, в то время как дискурсивное познание оперирует лишь лишенными реального содержания словами—понятиями, создавая все новые «ментальные конструкции». На таком уровне истинная реальность не осознается и единственно реальным является «закон зависимого возникновения» («чудесная функция»). Однако из-за пустотности всех дхарм, в том числе и дхарм, составляющих истинную реальность, и «чудесная функция», и истинная реальность также пусты. В этом смысле они есть, но в то же время отсутствуют. Это и имеет в виду Цзун-ми, говоря, что они «не есть несуществующие, поэтому и говорится, что их нет». На обыденном уровне они существуют и понимаются различно, но на высшем уровне они тождественны в своем отсутствии.

[16] Восемнадцать дхату — восемнадцать классов элементов — шесть баз сознания (*шад аятана*) с объектами своего восприятия и шесть форм восприятия (*шад виджняна, лю ши*). Двенадцать нидан — двенадцатичленная схема «закона зависимого становления»: 1) неведение (*авидья, у мин*); 2) движение, активность или «расположенность к чему-либо» (*самскара, син*); 3) сознание (*виджняна, ши*); 4) имя и форма (*нама-рупа, мин сэ*); 5) шесть баз сознания (пять органов чувств и разум) (*шад аятана, лю тэн*); 6) контакт (*спарша, чу*); 7) восприятие (*ведана, шоу*);

8) жажда, стремление (*тришна, ай*); 9) приверженность (*упадана, цю*); 10) существование (*бхава, ю*); 11) рождение (*джати, шэн*); 12) старость и смерть (*джарамарана, лао-сы*).

[17] Здесь скрытая цитата из *Праджня-парамита-хридайя-сутры*.

[18] В этом разделе Цзун-ми разбирает отношение мадхъямики к виджнянаваде, показывая их фундаментальное единство. «Истинная пустотность» (*чжэнь кун*) в понимании Цзун-ми соответствует истинной реальности и может быть разъяснена как «не пустая пустота», как обозначение высшей реальности пустой лишь для «сансарного индивида», обладающей полнотой свойств «постоянства, блаженства, чистоты и реальности». Такая пустотность действительно не противоречит «пустотности наличествующего» феноменального бытия, образованного обусловленными дхармами, которые обладают комплексом свойств, служащих предметом анализа для виджнянавады. Крайности негативизма мадхъямики, по мнению Цзун-ми, преодолеваются понятием «чудесного наличия» (*мяо ю*), т. е. «наличия не-наличия» (*фэй ю чжи ю*), которое, как и «истинная пустотность», является обозначением истинной реальности. Такое понимание «чудесного наличия» не противоречит «наличию пустотности», т. е. констатации пустотности феноменального бытия. Таким образом, и виджнянавада и мадхъямика приходят разными путями к непротиворечивому пониманию истинной реальности.

[19] В этом отрывке термин «чудесное наличие» употреблен Цзун-ми в несколько ином смысле — под ним, вероятно, имеется в виду признаваемое Бхавивекой и в целом мадхъямика-сватантрикой «номинальное» существование ряда дхарм Абхидхармакоши. Из рассуждений Цзун-ми явствует, что эта концепция принималась и сватантриками и виджнянавадинами (Дхармапала) и через нее обосновывалась теория истинной пустотности — лишенной природы (т. е. свойств) истинной реальности. Дхармы существуют номинально, а истинная реальность безатрибутна.

[20] Современные ему чаньские контроверсии Цзун-ми возводит к индийским учениям, видя путь преодоления противоречий в синтезе различных положений.

[21] Обоснование единства видится Цзун-ми в несубстанциональности крайних воззрений, которые должны быть преодолены.

[22] Термин этот происходит из *Махапраджня-парамита-шастры*, где он означает «твердо стоять и не порождать [сознанием] дхармы».

[23] Об этом см. примеч. к разделу 1. Из «сферы сознания» возникают ложные представления об объектах, когда же она замкнута на себе, «сфера сознания» становится идентична незамутненному аспекту Татхагатагарбхи, т. е. Дхармовому Телу Будды.

[24] Данный раздел трактата Цзун-ми посвящает описанию «осознания» (*чжи*) как некоего интуитивного пути постижения реальности. Происхождение этого термина у Цзун-ми можно возвести к приводимому им отрывку из *Аватамсака-сутры*, утверждающему наличие во всех живых существах природы просветления (природы Будды). Согласно концепции Татхагатагарбхи, природа просветления соответствует истинной реальности (*чжэнь жу*) Дхармового Тела Будды, присущей всякому живому существу. Истинная реальность как «невыразимая дхарма» недоступна различающему сознанию и может быть познана лишь интуитивно. Слова Цзун-ми о том, что «истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан или камень», именно и означают то, что истинная природа (или реальность) не есть объект (*вишая*), порождаемый трансформацией сознания, но нечто «сокровенно подлежащее» сознанию. Цзун-ми в известном смысле противопоставляет «осознание» «мудрости» по нескольким позициям: 1) осознание как функция, происходящая от наличия в живых существах «истинной природы», присуща всем живым существам. Мудрость понимается как различающее сознание и присуща мудрецам; 2) предметом осознания является «истинная природа» или, по терминологии мадхъя-

миков, «предел истины» (*бхутакоти*) — предел отсутствия причинной обусловленности, который, таким образом, познается через «отсутствие различающей мысли» (*у-нянь*). Мудрость же действует методом «различения», результатом которого для обычных людей является возникновение «подтвержденного объекта», т. е. самоубежденность сознания в том, что оно созерцает истинно-реальный объект, что ведет к установлению субъектно-объектных различений и порождает приверженность к «я»; 3) осознание, в отличие от мудрости, не связано с сознанием и не анализирует мир объектов сознания, а исходит и непосредственно освещает истинную природу.

[25] Здесь Цзун-ми доходит до прямого отождествления «осознания» с Татхагатагарбхой, применяя к нему определения, которые в *Ратнаготравибхаге* прилагаются к просветленному аспекту Татхагатагарбхи как к Дхармовому Телу Будды, изначально чистому, но охваченному аффектами (*фа-шэнь цзай чань*). Осознание здесь можно описать как «динамическое» переживание тождества своего сознания с Буддой. Хотя на абсолютном уровне природа Будды в живых существах изначально незамутнена, однако на мирском уровне живые существа охвачены неведением, препятствующим обретению просветления. Поэтому Цзун-ми разъясняет «совершенное учение» *Аватамсака-сутры* как сочетание двух истин — истины изначальной незамутненности и мирского неведения и заявляет, что для уничтожения мирского неведения необходимо «учение о дхармовых свойствах», а для обретения тождественности сознания и Будды необходимо высвобождение осознания как «не-различающего понимания». Окончательное освобождение достигается сочетанием интуитивного прозрения и постепенного совершенствования для устранения аффектов. «Драгоценная природа» — Татхагатагарбха как природа Будды.

[26] Здесь Цзун-ми цитирует в подтверждение своих слов трактат «Бао-син лунь» (Шастра Драгоценного Вместилища), приписываемый крупному авторитету китайской мадхъямики, ученику Кумараджживы, Сэн-чжао. «Мудрость отсутствия» и есть осознание, свободное от различений даже базовых категорий пустоты и наличия, которые обе пусты, но также и определенным образом реальны. В подтверждение истинности своих слов Цзун-ми апеллирует к авторитету Бодхидхармы, которому, по мнению Цзун-ми, было присуще понимание сознания как проявляющего свою природу под воздействием интуитивного «осознания». Здесь нужно заметить, что «осознание» не есть нечто приобретенное, но, наоборот, исконно присущее всякому живому существу. Поэтому, говоря об «осознании», Цзун-ми употребляет термин «высвобождение», т. е. избавление осознания от преград аффектов и неведения, препятствующих «сиянию истинной реальности».

[27] *Ряса из цветных лоскутов* — знак передачи Дхармы в чаньских сектах.

[28] То есть Цзун-ми рекомендует прибегать к практикам, пригодным к конкретной ситуации и духовному состоянию адептов.

[29] То есть Дхаммапада-сутта Палийского канона.

[30] В этом отрывке Цзун-ми конкретизирует введенное им в первой части трактата понятие «истинного сознания», объявляя «интуитивное осознание» (*лин чжи*) истинной природой сознания, высшей неразличающей мудростью. Это осознание не может быть обретено дискурсивно (с помощью сознания, заключенного в телесную субстанцию и анализирующего внешний мир), но лишь прозрением. «Истинное сознание» есть Татхагатагарбха, содержащая в себе чистые и загрязненные дхармы. Субстанцией истинного сознания является «осознание», энергией которого уничтожается всякое различение и обретается постижение истинной реальности и полнота чудесных сил. Осознание и просветленный аспект истинного сознания едины. Сверхъестественные способности (*дашабала*) — знание верного и ложного, знание кармы всех существ, обретение полноты дхьяны и всех самадхи, обретение могущества всех существ, знание устремлений

всех существ, знание их действительного положения, знание функций и последствий всех законов, познание добра и зла, знание о конечной нирване всех существ, разрушение всяких иллюзий.

«Четыре различения» (*сы-бянь*) — познание всех дхарм как «не-постоянных» (*анитья, бу чан*), не-реальных (*анатма, бу во*), не-благих (*ашубха, бу лэ*) и не-чистых (*асукха, бу цзин*).

[31] Это все популярные сравнения, объясняющие нереальность видимых объектов.

[32] *Три мира* — прошлое, настоящее и будущее. Мир шести видов пыли — иллюзорный феноменальный мир. Цзун-ми цитирует из *Аватамсака-сутры* фрагмент, поясняющий теорию происхождения объектов из сознания; созерцая объекты, сознание на самом деле созерцает свои представления об объектах, каковые в своей реальности остаются за рамками созерцания подобно «вещи в себе».

[33] Истинное сознание есть Татхагатагарбха. Оно есть истинное сознание, но также и единое (*и-синь*), сочетающее в себе загрязненный и просветленный аспекты. Загрязненный аспект есть внешнее проявление, порождающее внешние свойства, а истинная природа сознания, обретаемая интуитивным осознанием, есть высшая реальность Дхармового Тела Будды. По хуаяньской теории, оба эти аспекта едины и переходят один в другой как принцип и внешнее проявление (*ли-ши у-ай*). Таким образом, истинная природа и внешние свойства также переходят друг в друга без препятствий. Этим Цзун-ми обосновывает принципиальное единство всех учений.

ЗАПИСИ БЕСЕД «МУДРОСТЬЮ ОСВЕЩАЮЩЕГО» НАСТАВНИКА ЧАНЬ ЛИНЬ-ЦЗИ ИЗ ОБЛАСТИ ЧЖЭНЬ

«Записи бесед» «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь» (сокр.: Записи бесед Линь-цзи, Линь-цзи лу) [1] принадлежит к жанру буддийских *юйлу* школы чань (*дхьяна*) эпохи Тан (618—907). Представляя собой собрание записанных непосредственными учениками бесед и проповедей знаменитого чаньского наставника Линь-цзи (ум. в 867 г.), этот памятник был признан одним из наиболее фундаментальных текстов школы чань, высшим образцом этой литературы [5, с. 480, сн. 5].

Будучи формой буддизма одной из систем Махаяны, учение чань делало акцент на методе, а не на доктрине: так, согласно методу чань, истина не познаваема с помощью рассудочной деятельности и не выразима словом. Она может быть постигнута непосредственно, прямо и полностью лишь с помощью интуиции. Для этого интуицию надо тренировать, а лучший способ тренировки — коллективные занятия в виде совместных бесед учеников и учителей-наставников. Проповеди наставников, их речи, поступки передавались от общины

к общине. Записи таких проповедей-бесед и получили название *юйлу*. Наиболее известные наставники обретали славу в масштабах страны. Таким поистине знаменитым наставником безусловно был Линь-цзи, которого П. Демьевиль назвал китайским Сократом [2, с. 18]. Любопытные моменты биографии Наставника приводятся в его Жизнеописании — это заключительные параграфы памятника, поэтому читатель узнает о них из публикации в следующем выпуске Альманаха.

Целый комплекс весьма своеобразных технических приемов, призванных пробудить интуицию (неожиданные прикосновения, щипки, толчки, удары кулаком или палкой и др.), использовался в процессе коллективных бесед учеников с наставником. Каждая ветвь чань — линьцзиевая не была исключением — имела свою модификацию общечаньского метода и свой набор технических средств. Богатейший материал, позволяющий судить о состоянии чаньской традиции в конце эпохи Тан, о методе и практике чань в целом и специфической их модификации у самого Линь-цзи, дает текст «Линь-цзи лу», стилевые особенности которого определились довольно грубым, «воинственным» характером техники линьцзиевой ветви чань. Ограничимся упоминанием лишь главного приема, с помощью которого Наставник добивался эффекта, — это ориентация на шок, или «шоковая терапия» [4, с. 359]. Шок, однако, вызывался не только физическим воздействием: не менее ошеломляющим для ученика могло быть слово его наставника. Отношение к слову у Линь-цзи (как, впрочем, в чань-буддизме вообще), настороженное, даже «враждебное», — предмет специального рассмотрения. Парадокс заключается в том, что именно чань-буддисты, столь рьяно отрицавшие роль слова, оставили нам тексты, уникальные по степени отражения разговорного языка эпохи [5, с. 286 и след.]. По иронии судьбы, именно они, отрицавшие слово как средство передачи истины, стали чуть ли не единственными носителями и передатчиками языка, насыщенного старыми народными выражениями — идиомами, вульгаризмами, употребление которых категорически отвергалось учеными-литераторами. Однако в силу этой же причины — насыщенность языка идиоматикой танского времени — чаньский текст таит в себе немало подводных рифов и зачастую ставит переводчика в затруднительное положение, не говоря уже о том, что вынуждает его делать многочисленные примечания. Порой целые пассажи памятника таят в себе загадки, ключ к которым, очевидно, передавался устно [2, с. 3].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Линь-цзи лу (Записи бесед Линь-цзи). Ред., коммент. Сёйдзан Янагида. Токио, 1961.

[2] Demiéville P. Les Entretiens de Lin-tsi.— „Hermes". P. Vol. 7. 1970, c. 61—80.

[3] Entretiens de Lin-tci. Documents Spirituels, traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville, P., 1972.

[4] Kenneth K. S. Chen. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.

[5] Suzuki D. T. The Essentials of Zen Buddhism. N. Y., 1962.

* * *

§ 7

Управитель округа Ван чанши и другие должностные лица пригласили наставника произнести проповедь.

Наставник поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:

— Сегодня мне, одинокому монаху, ничего не остается, кроме как последовать принятому этикету, — поэтому я и поднялся сюда.

Если же следовать традиции патриархов нашей школы, строго придерживающейся принципа передачи Великого Дела, то я не должен был раскрывать рта, а вы не должны были и шага сделать.

Но я, одинокий монах, уступил настоятельным просьбам чанши. К чему мне скрывать сущность нашей школы?

А найдется ли здесь искусный военачальник, который прямо на поле боя расставит свои войска и развернет знамена? Пусть приведет свои доводы при всех — посмотрим!

§ 8

Какой-то монах спросил:

— В чем состоит основной смысл Дхармы Будды?

Наставник произнес «кхэ».

Монах низко поклонился.

Наставник сказал:

— Этот почтенный монах очень хорош как собеседник.

§ 9

[Кто-то] спросил:

— Чью мелодию вы, наставник, поете? Последователем какой школы чань вы являетесь?

Наставник отвечал:

— Когда я был у Хуан-бо, я трижды обращался к нему с вопросами и трижды был избит.

Монах колебался.

Тогда наставник произнес «кхэ», потом ударил его и сказал:

— В пустоту не вобьешь гвоздя.

§ 10

Глава какой-то другой школы спросил:

— Разве не проясняют природу Будды Три Колесницы и двенадцать разделов учения?

Наставник сказал:

— Сорняки [здесь] еще никогда не выкорчевывались!

Проповедник сказал:

— Уж Будда-то не мог обманывать людей!

Наставник спросил:

— А где, собственно, Будда?

Проповедник промолчал.

Наставник сказал:

— Ты хотел меня, старого монаха, изобразить дураком в глазах чанши! Быстрей уходи! Быстрей уходи! Не мешай тем, другим, задавать вопросы!

§ 11

Далее наставник сказал:

— Сегодняшнее собрание посвящено Великому Делу. Есть ли еще желающие задавать вопросы? Поскорее выходите и спрашивайте. Но еще прежде чем вы открываете рот, вы уже вне общения. Почему это так? Неизвестно ли вам, что говорил почтенный Шакья: «Дхарма отделена от письменных знаков, ее не касаются причины, она вне следствий». Из-за того что у вас недостаточно веры, мы сегодня путаемся в ползучих лианах [слов]. Боюсь, что этим я ввожу в заблуждение чанши и других должностных лиц, затемняя их природу Будды. Лучше, пожалуй, удалиться.

Он воскликнул «кхэ» и сказал:

— Для мало верящих [в себя] людей никогда не наступит последний день. Вы остаетесь [здесь] надолго. Берегите себя!

Примечание дается под номером соответствующего параграфа без пометок в тексте перевода. Если комментируемый отрывок длинен, мы допускаем усечение, отмечая его начало и конец.

§ 12

В тот день, когда наставник прибыл в округ Хэ, управитель округа Ван, занимавший должность чанши, пригласил наставника произнести проповедь.

Тогда вышел Ма-юй и спросил:

— Который из тысячи глаз тысячеглазой и тысячерукой Великой Милосердной является истинным глазом?

Наставник сказал:

— Который из тысячи глаз тысячеглазой и тысячерукой Великой Милосердной является истинным глазом? Скорее говори! Скорее говори!

Ма-юй столкнул наставника с занимаемого им места и сам занял это место.

Наставник подошел к нему и спросил:

— Как поживаете?

Ма-юй колебался.

Наставник также стащил Ма-юя с его места и занял это место сам.

Тогда Ма-юй вышел.

Наставник спустился со своего места.

§ 13

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:

— В груде красного мяса есть настоящий человек без места. Он постоянно входит и выходит из ворот у всех вас. Посмотрите, которым это еще неясно.

В это время вышел один монах и начал спрашивать:

— А что такое «настоящий человек без места»?

Наставник спустился со скамьи дхьяны, схватил монаха и сказал:

— Говори! Говори!

Этот монах колебался. Наставник отшвырнул его и сказал:

— «Настоящий человек без места» — это скребок для подтирания. И он вернулся в свою кумирню (?).

§ 14

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Какой-то монах вышел и приветствовал его, почтенно сложив руки. Наставник произнес «кхэ».

Монах сказал:

— Не надо так пронизывать взглядом.

Наставник сказал:

— Ты скажи, во что я свалился?

Тогда монах произнес «кхэ».

Вышел другой монах и спросил:

— В чем состоит основной смысл Дхармы Будды?

Наставник произнес «кхэ». Монах, сложив руки, выразил почтение.

Наставник спросил:

— Ты скажи: это «кхэ» одобрения или нет?

Монах отвечал:

— Степной разбойник потерпел полное поражение.

Наставник спросил:

— В чем я провинился?

Монах ответил:

— Повторно проступок будет невыносим.

Наставник произнес «кхэ».

§ 15

В этот день встретились настоятели обоих Залов и одновременно сказали «кхэ».

Один монах спросил у наставника:

— Есть ли разница между хозяином и гостем?

Наставник сказал:

— Хозяин и гость остаются четко различимыми.

Наставник сказал:

— Если вы, великий собор, хотите разобраться в формуле Линь-цзи по поводу хозяина и гостя, спросите об этом у настоятелей обоих Залов.

Затем он спустился с возвышения.

§ 16

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Монах спросил:

— В чем состоит великий смысл Дхармы Будды?

Наставник поднял свою мухогонку. Монах воскликнул «кхэ». Наставник ударил его.

Еще один монах спросил:

— В чем состоит великий смысл Дхармы Будды?

Наставник снова поднял мухогонку. Монах воскликнул «кхэ». Наставник тоже воскликнул «кхэ».

Монах заколебался. Тут наставник ударил его.

§ 17

Тогда наставник сказал:

— Среди вас, великое собрание, есть, конечно, такие, которые во имя закона не откажутся пожертвовать собой и ли-

шиться жизни. Когда мне было двадцать, я трижды спрашивал у моего первого учителя Хуан-бо, каков точно великий смысл Дхармы Будды, и трижды удостаивался того, что он угощал меня своим посохом. Но это было похоже на то, как если б меня погладили мухогонкой из веток полыни. Вот и сейчас я хотел бы снова удостоиться, чтобы меня угостили порцией палки. Кто бы мог сделать для меня такое?

В это время из числа собравшихся вышел какой-то монах и сказал:

— Я могу сделать это.

Наставник протянул ему свою палку. Но этот монах заколебался. Тут наставник ударил его.

§ 18

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Монах спросил:

— Как обстоит дело с лезвием меча?

Наставник воскликнул:

— Ужасно, ужасно!

Монах заколебался. И тут наставник ударил его.

§ 19

Кто-то спросил:

— Если представить себе, что светский брат «Обитатель грота» забыл бы, что он, двигая ногами, вращает пестик рисовой ступки, куда бы он делся?

Наставник отвечал:

— Утонул бы в глубоком источнике.

И тогда наставник сказал:

— Кто бы ко мне ни пришел, я не пренебрегаю им и всегда знаю, откуда он пришел. Если он пришел таким-то образом, похоже, что он потерял [самого себя]. Если он пришел иным образом, он как бы без веревки связал себя. И в том и в другом случае не надо суетиться, размышляя и взвешивая. И понимающие и непонимающие — все ошибаются.

Вот так прямо я об этом и говорю. И пусть порицает меня любой человек в Поднебесной.

Вы уже долго [находитесь здесь]. Берегите себя!

§ 21

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:

— У того, кто находится на вершине одинокого пика, нет [одной] дороги, по которой он мог бы спуститься; тот, кто находится в центре перекрестка, также не имеет [представ-

ления, что такое] вперед, [что такое] назад. Кто из них выше и умнее, кто ограниченней, тупее? Не превращайтесь ни в Вэймоцзе, ни в Фу Дайши. Берегите себя!

§ 22

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:

— Один человек целые кальпы находился в пути, не покидая своего дома. Другой человек покинул дом, но не был в пути. Который из двух должен получать приношения от людей и небожителей?

И тут он спустился с возвышения.

§ 23

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Монах спросил:

— В чем состоит первое утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Когда поднимают печать с Трех Сущностей, то на киновари остается четкий след. Без всяких сомнений хозяин и гость уже разделены.

[Монах] спросил:

— В чем состоит второе утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Как может «чудесно разбирающийся» допустить, чтобы ему не задавали вопросов? Разве может быть, что способ идет вразрез с деятельностью, преграждающей поток?

[Монах] спросил:

— В чем состоит третье утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Рассмотрите марионеток, которые разыгрывают представление на сцене. Чтобы дергать их [за ниточку], внутри всегда есть человек.

§ 24

Далее наставник сказал:

— Каждое утверждение непременно содержит ворота Трех Таинств. Ворота каждого таинства непременно содержат Три Сущности. Существует удобный случай, существует практика. Вот вы, все, как это понимаете? — И он спустился с возвышения.

§ 25

На вечернем собрании наставник обратился к присутствовавшим со словами:

— Иногда я исключаю человека, но не исключаю то, что его окружает;

иногда я исключаю то, что окружает, но не исключаю человека;

иногда я исключаю и человека, и то, что его окружает;

иногда я не исключаю ни человека, ни того, что его окружает.

§ 26

Тогда один монах спросил:

— Как это «исключить человека, но не исключать того, что его окружает»?

Наставник ответил:

— Весеннее солнце всходит и покрывает землю цветистым ковром. Волосы младенца свисают, точно белые шелковые нити.

Монах спросил:

— Как это «исключить то, что окружает, но не исключать человека»?

Наставник ответил:

— Приказ правителя объявлен по всей Поднебесной. Для генералов за пределами крепости не существует ни дыма, ни пыли.

Монах спросил:

— Как это «исключить и человека, и то, что его окружает»?

Наставник ответил:

— Перестали поступать известия из местностей Бин и Фан. Они остались совсем обособленными в своем углу.

Монах спросил:

— Как это «не исключать ни человека, ни того, что его окружает»?

Наставник ответил:

— Правитель взошел [на трон] во Дворце драгоценностей. Старые крестьяне предаются песням.

§ 27

И тогда наставник сказал:

— Тому, кто сейчас постигает Закон Будды, следует стремиться к истинному пониманию. Если добиться истинного понимания, то рождение и смерть уже не коснутся вас и можно свободно вести себя — уходить или оставаться. Нет необходимости стремиться [обрести] чудодейственные способности. Чудодейственные способности придут сами собой.

Последователи Дао!

С древних времен у всех наших знаменитых предшественников были свои пути спасения людей. Что касается меня, то я лишь учу вас, чтобы вы не подверглись заблуждениям других. Хотите практиковать — практикуйте, только без колебаний.

Если те, которые сегодня постигают [Закон], не достигают успеха, то в чем их недостаток?

Не хватает веры в себя — вот в чем их недостаток. Если же вы не доверяете себе, то вы поспешно меняетесь вслед за бесчисленными обстоятельствами, и эти бесконечные обстоятельства подвергают вас трансформациям, так что вы не достигаете независимости.

§ 28

Если вы сможете дать отдых непрерывно стремящейся мысли, вы не будете отличаться от Будды-Патриарха. Вы желаете познакомиться с Буддой-Патриархом? Это не кто иной, как вы, находящиеся передо мной и слушающие мою проповедь. Когда у вас, обучающихся, не хватает веры в себя, вы пускаетесь в поиски чего-то вовне.

Если вы и находите что-нибудь, то это лишь символ (?) превосходного, [запечатленный] в письменных знаках. Но вам никогда не удается постичь его (?), живого патриарха дух.

Не допускайте ошибок, достопочтенные адепты чань!

Если вы не встретите его сейчас здесь, то вы будете проходить тысячи рождений в течение бесчисленных кальп трех миров в погоне за благоприятными обстоятельствами (?) и обретете рождение в чреве осла или коровы.

Последователи Дао!

С моей точки зрения, мы ничем не отличаемся от Шакьи. Чего нам недостает при сегодняшней нашей многообразной деятельности? Шесть лучей божественного света никогда не должны переставать сиять. Если можете так смотреть на вещи, то на всю жизнь станете людьми без занятий.

§ 29

Достопочтенные!

Во всех трех мирах нет покоя. Они подобны горящему дому. Здесь вам не следует оставаться надолго.

Демон-убийца — непостоянство [поражает] в один миг, не делая различий между благородным и низким, старым и молодым.

Если вы хотите ничем не отличаться от Будды-Патриарха, не ищите ничего вовне.

Чистый свет разума, возникающий при каждой вашей

мысли, как раз и есть Будда [в облике] Тела Закона в вашем собственном доме.

Свет неразличения, возникающий при каждой вашей мысли, есть Будда [в облике] Тела Воздаяния в вашем собственном доме.

Свет неразграничения, возникающий при каждой вашей мысли, есть Будда [в облике] Превращенного Тела в вашем собственном доме.

Эта триада тел [Будды] есть вы сами, люди, находящиеся сейчас передо мной, слушающие мою проповедь. Только благодаря тому, что вы не устремились на поиски вовне, происходит столь похвальная практика.

Если основываться на мнении специалистов по сутрам и шастрам, то они принимают эту триаду тел за высший образец. С моей точки зрения, это совсем не так. Эта триада — всего лишь названия, слова. Более того: это тройное напластование зависимостей.

Древние говорили:

«Тела [Будды] зависят от значения, к которому их привязывают.

Владения [Будды] постулируются в зависимости от субстанции.

Ясно, что тела и владения, имеющие природу дхармы, являются отражением сияния».

§ 30

Достопочтенные!

Вы должны узнать человека, который играет отражением; это он и есть исконный источник всех будд, а любое место есть дом, куда возвращается последователь Дао (?).

Это ваше тело, состоящее из четырех великих элементов, не способно ни излагать дхарму, ни внимать дхарме.

Ваши селезенка и желудок, печенка и желчный пузырь не способны ни излагать дхарму, ни внимать дхарме. Пустота не способна ни излагать дхарму, ни внимать дхарме.

Что же способно излагать дхарму и внимать дхарме? Это как раз и есть вы сами, находящиеся передо мной, четко отличимые [один от другого], не допускающие какого бы то ни было деления [на куски], самостоятельные [источники] света; вот кто способен излагать дхарму и внимать дхарме.

Если вы усвоите такую точку зрения, тогда вы ничем не будете отличаться от Будды-Патриарха. Только это должно быть все время, беспрерывно, тогда все, на что вы устремите взгляд, будет истинно. Но из-за того что возникают чувства, и как только [они возникают] и преграждают [путь] разуму, мысли меняются, субстанция варьируется, люди проходят пе-

рерождения в трех мирах, испытывая всевозможные страдания.

Если принимать во внимание мою точку зрения, то [я считаю], что нет ни таких, которые не достигли бы наибольшей глубины, ни таких, которые не освободились бы [от уз].

§ 31

Последователи Дао!

Дхармы разума лишены формы, они заполняют собой все десять сторон.

В глазах их называют зрением.

В ушах их называют слухом.

В носу [их называют] обонянием.

Во рту [их называют] ведением беседы.

В руках [их называют] хватанием и держанием.

В ногах [их называют] хождением и бегом.

Сами же по себе [дхармы разума] являют чистое сияние, разделенное на шесть согласованных сфер.

Как только прекращается всякая мысль, [человек], где бы он ни был, освобождается от уз.

Почему я излагаю [это] таким образом?

Только потому, что все вы, последователи Дао, не можете остановить свою мысль, мчащуюся [куда-то] в поисках, что вы устремляетесь в сферы праздных выдумок вслед за какими-то (?) людьми прошлого.

Последователи Дао!

Если вы примете мою точку зрения, то вы отсечете головы Будде [в облике] Тела Воздаяния и Будде [в облике] Превращенного Тела.

[Бодхисаттва], довольный [достижением] десяти земель (степеней.— *И. Г.*), все равно что наемный работник.

[Достигший] двух степеней прозрения — тождественного и чудесного — является узником, носящим цепи и колодки.

Архаты и пратьекабудды — это все равно, что грязь отхожего места.

Бодхи и нирвана подобны столбу, к которому привязан осел.

Почему это так? Да потому, что последователи Дао не постигли пустоту (?) трех бесчисленных кальп — это и является препятствием.

Если бы вы были истинными приверженцами Дао, ничего подобного никогда бы не было. [Вы] бы просто приспосабливали прошлую карму соответственно обстоятельствам (?): одевались бы как хотели; ходили бы, когда хотелось ходить, сидели бы, когда хотелось сидеть. У вас никогда и мысли не возникло бы стремиться к плодам Будды.

Почему это так?

Человек прошлого сказал:

«Если, творя карму, вы будете стремиться к плодам Будды, то Будда станет великим предвестником [круговорота] жизни и смерти».

§ 32

Достопочтенные!

Временем нужно дорожить. Вы же, носясь туда-сюда, стараетесь лишь постигать чань, постигать Дао, лишь воспринимать какие-то слова, воспринимать фразы, предаваясь размышлениям о поисках будды, о поисках патриарха, о поисках достойного наставника.

Не допустите ошибки! У вас есть только одни родители, чего же вам еще искать? Обратите взгляд внутрь себя самих.

Один древний человек сказал:

«Яджнадатта [думал, что] потерял свою голову. Но когда его ищущий разум достиг места отдохновения, он оказался [человеком] без занятий».

Достопочтенные!

Ведите себя совсем обычно, не манерничайте.

Существует некий плешивый мерзавец, который не отличает хорошее от дурного, он встречает и духов и демонов; указывая на восток, определяет запад, любит как ясную погоду, так и дождь.

Для такого последователя [Дао] когда-то наступает день расплаты перед лицом Ямы, когда приходится отдавать все, что задолжал, — тогда он глотает пилюли из раскаленного железа.

Вы, сыновья и дочери благородных семей, будучи захвачены такими дикими лисами и злобными ларвами, оказываетесь заколдованными ими.

Слепые карлики, для вас настанет день, когда придется платить за тот рис, который вы получали на пропитание.

§ 33

Наставник обратился к собравшимся со словами:

— Последователи Дао!

Совершенно необходимо, чтобы вы прониклись стремлением к верным взглядам, чтобы свободно шагали навстречу миру, не давая этой своре злых духов подвергнуть себя тревожной суете.

«[Человек] без занятий» — благородный человек. Не надо лишь прилагать никаких усилий, а просто оставаться обычным.

Вы стремитесь обратиться к внешнему миру, то там, то здесь заниматься поисками, ищете ноги и руки (?). Но вы совершаете ошибку. Вы намерены искать Будду, а Будда — это просто одно название. Знаете ли вы, в поисках чего вы носитесь?

Будды и патриархи всех десяти сторон трех миров, как только появились, только и занимались, что поисками дхармы. И вы, последователи Дао, посещающие занятия сегодня, тоже только и делаете, что ищете дхарму. Постигните дхарму, на этом все и кончится, а до этого вы будете в зависимости от своего прошлого пребывать в беспрерывном кругу превращений в существа пяти разрядов.

Что же такое дхарма? Дхарма — это дхарма духа. Дхарма духа лишена формы. Она пронизывает десять сторон и являет свою активность перед вашими глазами.

Но когда людям недостает веры, они воспринимают слова и фразы и по письменным знакам пытаются рассуждать о дхарме Будды. Но они так же далеки от дхармы, как небо от земли.

§ 34

Последователи Дао!

Когда я, монах-отшельник, толкую о дхарме, то о какой дхарме я толкую? Я толкую о дхарме одухотворенной земли (?). С ее помощью можно сразу получить доступ и к мирскому, и к святому; и к чистому, и к нечистому; и к истинному, и к преходящему.

Но в действительности — это не истинное или преходящее, мирское или святое, которые вы в себе воплощаете, которое может снабдить названием всякое другое «истинное или преходящее, мирское или святое».

Истинное или преходящее, мирское или святое не совпадает с присвоенным кем-то наименованием.

Последователи Дао!

Берите и действуйте, но не приклеивайте названий. Это и называется «таинственной первопричиной».

§ 35

То, как я толкую дхарму, отличается от того, как это делают [другие] люди в мире.

Предположим, здесь оказались бы Маньджушри и Самантабхадра, и каждый из них, представ передо мной своей почтенной персоной, стал спрашивать меня о дхарме. Стоило им только обратиться ко мне [со словами]: «Монах...», как я бы сразу увидел их насквозь.

[Подобно этому] старый монах сидит себе спокойно, и появляются другие последователи Дао. Стоит мне лишь увидеть

их, как я уже раскусил их до конца. Почему так происходит? Да просто потому, что я имею отличную [от других] точку зрения: извне я не делаю различий между профаном и мудрецом, изнутри я не придерживаюсь абсолютных принципов (?).

Я вижу глубоко и не знаю сомнений.

§ 36

Наставник обратился к собравшимся и сказал:

— Последователи Дао!

Во имя Дхармы Будды не надо предпринимать никаких усилий. Надо просто быть обыденным, ничего не делая, лишь справлять большую и малую нужду, одеваться, есть, ложиться отдыхать, когда устанете.

Глупец смеется надо мной,
Мудрый человек понимает меня.

Один древний человек сказал:

«Выполнять работу, направленную вовне,
Может, безусловно, лишь болван».

Будьте же хозяевами ситуации — и в тот же миг все станет истинным.

Ситуации возникают, но они не могут выбивать вас [с ваших позиций].

Если даже случается, что вы сохраняете старые привычки и карму пяти ужасных грехов, то они сами становятся великим морем освобождения от уз.

Обучающиеся сегодня ничего не знают о дхарме. Они подобны барану, который берет в рот любой предмет, до которого он дотронулся носом.

Они не делают различий между слугой и господином, между гостем и хозяином.

Такого рода адепты, вошедшие в Дао с извращенными побуждениями, с готовностью посещают суетные места. В отношении таких нельзя говорить, что они «истинно покинувшие дом».

На самом деле они истинно мирские домохозяева.

§ 37

— Покинувший дом должен, разумеется, уметь отличить обыденное и правильные взгляды, отличить Будду от Мары, отличить истинное от ложного, отличить профана от мудреца.

Того, кто это различает, называют истинно покинувшим дом.

Тот же, кто не различает Будду и Мару, поистине покинул один дом, чтобы войти в другой. Его можно назвать живой

тварью, создающей карму, но еще нельзя назвать «истинно покинувшим дом».

Предположим, сейчас нашелся некий Будда-Мара в едином неделимом теле, в котором все перемешано, как вода с молоком. Царь гусей выпивает только молоко. Обладающий же ясновидящим оком последователь Дао разбивает обоих — и Будду и Мару.

Если же вы любите мудреца и ненавидите профана, вы будете плыть и тонуть в море [круговорота] жизни и смерти.

§ 38

Кто-то спросил:

— Что такое Будда-Мара?

Наставник ответил:

— Как только в мыслях твоих появляется сомнение — это Мара. Если же ты достигнешь понимания, что десять тысяч дхарм никогда не рождаются, что мысли подобны метаморфозам, что не существует ни единой пылинки, ни одной дхармы, что везде все чисто и незапятнано, — это Будда.

Таким образом, Мара и Будда являют два состояния — нечистое и чистое.

Если исходить из моей, одинокого монаха, позиции, то нет ни Будды, ни всего сущего, ни прошлого, ни настоящего.

Постигать — значит постигать сиюминутно, вне времени, без [всякой] практики, без вхождения в состояние святости, без достижений и потерь. И во все времена не было дхармы, отличной от этой.

Если же предположить, что была некая дхарма, превосходившая эту, то я утверждаю, что она была подобна сну, подобна призраку.

Вот и все, что я, монах-отшельник, вам [могу] сказать.

§ 39

Последователи Дао!

Тот из вас, который сейчас перед моими глазами как самостоятельный [источник] света с полным пониманием слушает меня, — этот человек не станет мешкать, где бы он ни находился. Проникая во все десять сторон, он остается свободным во всех трех мирах. Хотя он и проникает во все многообразие явлений [внешнего мира], оно не может повлиять на него.

В один миг он проходит в мир дхармы: встретив там Будду, он убеждает Будду; встретив Патриарха, убеждает Патриарха; встретив архата, убеждает архата; встретив голодного духа, убеждает голодного духа. Обходя владения,

наставляя на истинный путь все сущее, он еще никогда не отделялся от единственной мысли (?).

И повсюду, где бы он ни был, чистота, блеск проникают во все десять сторон, и десять тысяч дхарм тождественны.

§ 40

Последователи Дао!

Только в наши дни великий муж узнал (?), что изначально не было никаких деяний. Просто из-за того что у вас недостаточно веры, мысли ваши безостановочно носятся; отбросив голову, вы ищете [ту же] голову и оказываетесь не в силах остановиться.

Это подобно тому, как бодхисаттва полного и моментального озарения, войдя в мир дхармы и обнаружив свое тело, стремится в пределы Чистой страны, где отвращается от мирского и находит радость в святом.

Такие, как он, последователи еще не забыли [разницы] между восприятием и отвержением. Мысли о чистом и нечистом еще сохраняются.

Что же касается воззрений школы чань, то там дело обстоит иначе: истина проявляется сейчас, для этого не требуется другого времени.

Все то, чему я, одинокий монах, обучаю, это временное лекарство для лечения соответствующей болезни.

Вообще не существует реальной дхармы. Человек, который это понимает, и есть «истинно покинувший дом». Он достоин потреблять в день 10 тысяч лянов золота.

§ 41

Последователи Дао!

Не позволяйте оставлять следов печати на [своем] лице какому бы то ни было наставнику, говоря: «Я разбираюсь в чань, я разбираюсь в Дао».

Хотя ваши споры подобны потоку красноречия, они лишь создают карму подземной тюрьмы.

Если вы по-настоящему изучаете Дао, не ищите недостатков в мире, а настоятельно стремитесь к истинным взглядам.

Если достигнете полной ясности истинных взглядов, тогда только все будет завершено.

§ 42

Кто-то спросил:

— Что такое «истинный взгляд»?

Наставник отвечал:

— Как только все вы проникаете в мирское и святое, в нечистое и чистое, во владения всех будд, проникаете в па-

вильон Майтрейи и в мир дхармы Вайрочаны, вы повсюду видите владения [Будды]; они [проходят этапы] становления, сохранения, изменения и уничтожения.

Будда приходит в мир, вращает колесо Великой Дхармы, затем отправляется в нирвану в облике, [не оставляющем] следов прихода и ухода.

Сколько бы вы ни искали [доказательств] его рождений и смертей, вы ни за что их не найдете.

Затем, попадая в мир дхармы, не знающей рождений, и обходя все владения, вы [наконец] попадаете в мир сокровищницы цветка [лотоса] и там до конца убеждаетесь, что все дхармы — это мираж, что нет ни одной истинной дхармы.

Существует лишь не зависящий ни от чего человек, [постигающий] Дао, слушающий мою проповедь. Это он — мать всех будд. Стало быть, Будда произошел от независимости.

Если вы осознали независимость, то [осознали], что никакого будду нельзя обнаружить. Если вы стали на такую точку зрения, то это и есть «истинный взгляд».

§ 43

Обучающиеся не понимают этого и хватаются за слова и фразы. Им преграждают понимание слова «мирской» и «святой», тем самым эти слова становятся помехой их оку Дао, не давая ему отчетливо [видеть] и различать.

Например, двенадцать разделов учения — это все сплошь толкования напоказ.

Обучающиеся этого не понимают и поэтому создают [собственные] толкования на основе показных слов и фраз.

Все это — зависимость, они впадают в «причинность», не сумев избежать круга перерождений во [всех] трех мирах.

Если вы хотите обрести свободу жить и умереть, идти или стоять, снимать и надевать [одежду], то именно сейчас узнайте [настоящего] человека, слушающего мою проповедь.

Он не имеет формы, лишен примет, у него нет корней, нет истоков, нет постоянного местонахождения, он очень подвижен.

Все же [ваши] многообразные действия (?) основаны ни на чем.

Отсюда: вы его (человека.— *И. Г.*) ищете, он отступает дальше; вы стремитесь к нему, а он принимает иной облик (?). Это называют таинством.

§ 44

Последователи Дао!

Не знайтесь с неким иллюзорным спутником. В конечном счете он вернет вас к непостоянному.

Что же вы ищете в этом мире, что даст вам освобождение от уз? Вы проводите время в поисках того, как бы насытить свой рот и положить заплаты на одежду. Надо же искать друга, а не проводить дни в праздности и в погоне за увеселениями. Временем нужно дорожить. Каждый следующий миг — это непостоянство.

Грубое [в вас] от того, что вы подвержены [давлению] со стороны [четырех стихий]: земли, воды, огня и ветра. Тонкое [в вас] от того, что вы подвержены давлению со стороны четырех состояний: рождения, существования, загнивания и уничтожения.

Последователи Дао!

Теперь необходимо познать ситуацию, в которой четыре разновидности стихий и состояний лишены примет, чтобы не оказаться захваченными и сбитыми с толку [этой] ситуацией.

§ 45

Кто-то спросил:

— Что представляет собой ситуация, в которой четыре разновидности [стихий и состояний] лишены примет?

Наставник отвечал:

— Стоит вам лишь в мыслях усомниться, и земля преграждает вам дорогу.

Стоит вам лишь в мыслях испытать вожделение, и вас затопит вода.

Стоит вам лишь в мыслях разгневаться, и вас сожжет огонь.

Стоит вам лишь в мыслях обрадоваться, и вас унесет ветер.

Если вы сможете уяснить, что дело обстоит таким образом, то ситуация не сможет вертеть вами, [напротив], вы будете во всех случаях подчинять себе ситуацию.

Вы внезапно появитесь на востоке и исчезнете на западе; появитесь на юге, а исчезнете на севере; появитесь в центре, а исчезнете с краю, появитесь с краю, а исчезнете в центре.

Будете бродить по воде, словно по земле, будете бродить по земле, словно по воде.

Почему будет так? По той причине, что вы постигли, что четыре великие стихии подобны сну, подобны иллюзии.

§ 46

Последователи Дао!

Вот вы, слушающие сейчас мою проповедь, — это не ваши четыре великих [элемента], а это умелое использование ваших четырех великих [элементов].

Если вы сумеете понять, что это так, вы обретете свободу двигаться или оставаться на месте. С моей точки зрения, не следует позволять себе испытывать отвращение к чему-либо.

Если вы любите «святое», то «святое» — это всего лишь слово «святое».

Некая группа обучающихся ищет Маньджушри на горе Утайшань. Они допускают ошибку с самого начала. На Утайшане нет Маньджушри. Хотите узнать Маньджушри? Только происходящая сейчас деятельность вашего разума, никогда не изменяющегося, не знающего сомнений, — это и есть живой Маньджушри.

Неразличимый свет [разума] в каждой вашей мысли — вот это всегда и везде истинный Пусянь (-Самантабхадра.— *И. Г.*).

Ваша собственная мысль сама способна развязать путы, повсеместно освободить от уз — это и есть сосредоточение Гуаньинь.

Так как [три бодхисаттвы] взаимосвязаны как хозяин и его помощники, они появляются в одно и то же время; один — это три, а три — это один.

Только когда вы поймете, что это так, вы сможете хорошо читать сутры.

§ 47

Наставник обратился к собравшимся со словами:

— Те, кто сегодня изучает Дао, должны непременно верить в самих себя, а не заниматься поисками вовне. Вы же забираетесь в сферы чужой бессмысленной суеты, вовсе не отличая ложное от истинного. Например, [там сказано], что есть патриархи, есть будды — все это факты, о которых свидетельствуют слова канонических текстов.

Когда кто-то преподносит [вам] фразу или извлекает [откуда-то] что-то скрытое или очевидное (?), [в вас] сразу же возникает сомнение. Вы обращаетесь к небу, обращаетесь к земле, бегаете туда-сюда, расспрашиваете и тоже суетитесь без всякой меры.

Великие мужи! Не влачите так дни свои в бессмысленной болтовне, толкуя о государе и мятежниках, об истинном и ложном, о красоте и богатстве.

Что касается меня, то каждого приходящего, независимо от того, монах он или мирянин, я вижу насквозь. Пусть он будет из какого угодно места — это всего лишь звуки, слова, фразы, это все сон и фантасмагория.

§ 48

Однако я вижу человека, который подчиняет себе обстоятельства, он и являет собой воплощение таинства всех будд. Состояние будды не может само провозглашать: «Я есть состояние будды», тогда как этот ни от чего не зависящий человек Дао продвигается вперед, подчиняя обстоятельства.

Если какой-то [человек] выходит и спрашивает меня, где искать Будду, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию чистоты.

Если кто-нибудь спрашивает меня о бодхисаттве, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию милосердия.

Если кто-нибудь спрашивает меня о бодхи, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию чистого сокровения.

Если кто-нибудь спрашивает меня о нирване, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию безмятежного покоя.

Состояние может меняться различным образом хоть десять тысяч раз, человек же не меняется, поэтому

«в соответствии с вещами он проявляет форму.

Это подобно отражению луны в воде».

§ 49

Последователи Дао!

Если вы хотите добиться согласия с дхармой, то [знайте], только великие мужи могут добиться этого. Если же вы будете нерешительны, то ничего не достигнете. Это можно уподобить треснувшему кувшину, в который невозможно собирать сливки.

Если же вы являетесь большим вместилищем [дхармы], то только не поддавайтесь суете других. Будьте везде хозяином [положения], [тогда] всюду будет истина. И кто бы ни пришел, он не подвергнется суете.

Стоит хоть раз усомниться, как [демон] Мара тут же проникает в вашу душу.

Если бодхисаттва сомневается, [демон] рождения и смерти Мара получает удобный случай.

Можно лишь дать отдых мыслям, но недопустимо искать что-то вовне. Если что-то появится, тотчас отражайте [это что-то]. Проявляйте доверие только к той практике, которой занимаетесь сейчас, и [тогда вы будете] вне всяких дел.

Как только вы подумали — возникают три мира, и в соответствии с причинами подчиняясь (*досл.* «подвергаясь») обстоятельствам, выделяются шесть треволнений.

Когда вы действуете как сейчас, чего вам не хватает?

В один [и тот же] миг вы входите в чистое и [входите] в нечистое, входите в павильон Майтрейи и [входите] во Владения Трех Глаз. И всюду, где вы бродите, вы только и видите, что пустые названия.

§ 50

Кто-то спросил:

— Что такое Владения Трех Глаз?

Наставник отвечал:

— Когда мы с тобой попадаем во Владения Чистого Таинства, мы облачаемся в наряд чистоты и проповедуем Будду в облике Тела Закона.

Или еще: когда мы попадаем во Владения Нераспознаваемого, мы облачаемся в наряд нераспознаваемого и толкуем о Будде в облике Тела Воздаяния.

И еще: когда мы попадаем во Владения Освобождения [от уз], мы облачаемся в наряд сияния и толкуем о Будде в облике Превращенного Тела.

Эти Владения Трех Глаз все являются превращениями зависимостей.

Согласно авторам сутр и шастр, Тело Закона является основным, а два [другие] — Тело Воздаяния и Превращенное Тело — его функциями.

С моей точки зрения, Тело Закона отнюдь не занимается толкованием дхармы.

Поэтому древние говорили:

«Тела [Будды] установлены в зависимости от значения; владения [Будды] основаны на субстанции».

[Таким образом], совершенно ясно, что тела, имеющие дхармовую природу, и страны, имеющие дхармовую природу, представляют собой созданную [кем-то] дхарму и пропущенные через зависимое восприятие страны (?).

Пустой кулак и желтый лист используются для одурачивания детей.

Колючки дрока и водяного ореха, какой сок вы ищете на сухих костях?

За пределами разума нет дхармы; внутри его тоже ничего не удается найти. Чего же вы ищете?

§ 51

Вы повсюду изрекаете: «Нужно что-то практиковать, что-то доказывать». Не ошибитесь [при этом]!

Если вы чего-нибудь достигнете практикуя, то кармой будет [круговорот] жизни и смерти.

Вы изрекаете: «Шесть парамит и все десять тысяч [добродетельных] поступков до́лжно практиковать вместе».

С моей точки зрения, все создает карму.

Поиски будды и поиски дхармы только и создают что карму подземной тюрьмы. Поиски бодхисаттвы тоже создают карму. Чтение сутр, постижение учения — все это тоже создает карму.

Будды и патриархи суть «люди без занятий».

Поэтому для них скверные страсти и деяния, равно как отсутствие страстей и недеяние, творят чистую карму.

Существует разновидность слепых старцев, которые, наевшись досыта, садятся и предаются сосредоточению и занимаются созерцанием.

Обуздав поток мысли, они не дают ему разлиться. Им надоел шум, и они ищут тишины. Так действуют те, кто стоит в стороне от истинного Пути.

Патриарх-наставник сказал: «Если вы прекратили суету, чтобы наблюдать тишину, возвысьте разум, дабы осветить все снаружи, управляйте разумом, чтобы очищать нутро, концентрируйте разум, чтобы погрузиться в самоуглубление».

Подобные адепты искусственно стараются.

Вот вы, слушающие сейчас мою проповедь, как вы можете рассчитывать на то, что я буду кого-то просвещать, кого-то оценивать, кого-то украшать.

Вы не являетесь объектом, который можно просвещать, не являетесь предметом, который можно украшать. Или же если, допустим, вас украшать, то можно украшать что угодно.

Не делайте ошибок!

§ 52

Последователи Дао!

Вы воспринимаете слова, слетающие с уст наставников такого рода, считая их истинным Дао, и [думаете]: «Этот совершенный наставник непостижим, я же обладаю разумом простолюдина, я не смею меряться силами с этим старым монахом».

Слепые идиоты! Всю жизнь вы только и носитесь с таким взглядом на вещи, обманывая свои собственные глаза. Дрожа [от страха], похожие на осленка на льду, [вы говорите]: «Я не смею пренебречь этим совершенным наставником, потому что боюсь языком создать карму».

Последователи Дао!

Ведь с самого начала именно совершенный наставник посмел пренебречь Буддой, пренебречь Патриархом, [судить о том], что правильно, что неправильно в мире, отказаться от учения Трех Сокровищниц, оскорблять малых детей, посмел

искать [настоящего] человека в неблагоприятных и благоприятных обстоятельствах.

Поэтому я в течение двенадцати лет ищу хоть что-нибудь, имеющее характер кармы, но не могу найти ничего, даже размером с горчичное зернышко.

Чаньский наставник, подобно молодой жене, опасается, чтобы его не прогнали со двора, не лишили пищи, покоя и наслаждений.

С давних времен, где бы не появлялись наши предшественники, не было людей, уверовавших [в них]. Только после того как они подверглись изгнанию, [люди] постигли их значимость.

Если бы люди повсюду их одобряли, зачем бы они были нужны?

Поэтому говорят: «Лев зарычит — у шакала череп раскалывается».

§ 53

Последователи Дао!

Повсюду говорят, что есть Дао, которое можно практиковать, есть дхарма, которую можно постигать в опыте.

Вы мне скажите, какую дхарму вы станете постигать в опыте, какую дхарму будете практиковать. Чего вам недостает в вашей нынешней деятельности? Что вы еще хотите прибавить к ней?

Не понимая этого, неопытный начинающий наставник верит духам дикой лисицы, позволяет им рассказывать истории и связывать путами других людей: они говорят, что если принципы и поступки находятся в соответствии и если остерегаются трех карм, только тогда можно достичь состояния будды. Говорящие так, подобны мелкому весеннему дождю.

Один древний человек сказал:

«Если вы встретите на дороге человека, который проник в Дао, то прежде всего не обращайтесь [в разговоре] к Дао».

Поэтому и говорят: «Если человек развивает Дао, то не получается Дао».

Десятки тысяч всякого рода ложных обстоятельств наперебой поднимают головы.

Когда простерт вперед меч мудрости,
Ничего не остается более (?),
Пока не возникает ясности,
Ясностью является мрак.

Вот почему один древний сказал:

«Обычный разум и есть Дао».

§ 54

Почтеннейшие!

Чего вы ищете? Не зависящий ни от чего человек Дао, который сейчас слушает мою проповедь, совершенно ясен, у него нет недостатка ни в чем.

Если вы хотите достичь состояния, ничем не отличающегося от будды и патриарха, вы должны придерживаться именно такого взгляда.

Никаких сомнений и ошибок!

Ваше сознание и сознание [будды-патриарха?] ничем не отличаются — это я называю живым патриархом.

Если же [ваше] сознание отличается [от сознания будды-патриарха?],— это значит, что сущность и ее проявление разорваны (?).

Если [ваше] сознание не отличается [от сознания будды-патриарха?], то сущность и ее проявление неразрывны.

§ 55

Кто-то спросил:

— Что это за состояние, когда сознание не отличается [от сознания будды-патриарха]?

Наставник ответил:

— В тот самый миг, когда вы собираетесь спросить [меня об этом], ваше сознание уже отличается, а сущность и ее проявление отделились друг от друга.

Последователи Дао!

Не допускайте ошибок! Все дхармы этого мира и вне этого мира лишены собственной сущности и сущности порождающей.

Существуют лишь ложные названия, да и само слово «название» тоже ложно. Вы же только и делаете, что принимаете за реальность нелепое название, данное другими.

Этим вы допускаете большую ошибку!

Если они (названия.— *И. Г.*) и существуют, то все они находятся в сфере трансформации. Одни являются трансформацией бодхи, [другие] — нирваны, [третьи] — освобождения от уз, [четвертые] — триады тел, [пятые] — знания обстоятельств, [шестые] — бодхисаттвы, [седьмые] — будды.

Что же вы ищете в этих странах трансформаций?

Все они, вплоть до Трех Колесниц и двенадцати разделов учения, всего лишь старые бумажки для подтирания нечистот.

Будда представляет собой фантасмагорическое тело, а патриарх — это старый бхикшу.

А разве вы не рождены матерью?

Если вы ищете Будду, вы попадаете в тиски Будды — Мары. Если вы ищете Патриарха, вы оказываетесь связан-

ными веревкой Патриарха — Мары. К чему бы вы не стремились, будут одни лишь страдания.

Тут уж лучше ничего не делать.

§ 56

Существует разновидность бритоголовых бхикшу, которые говорят тем, кто обучается Дао: «Будда — это предел. Только достигнув плодов практики в их полноте, пройдя через три великие бесчисленные кальпы, он достиг Дао».

Последователи Дао! Если вы скажете, что Будда — это предел, то почему же после восьмидесяти лет Будда отправился в город Кушинагара, улегся на бок среди деревьев в роще Шуанлин и умер. Где сейчас Будда?

Совершенно ясно, что его жизнь и смерть не отличаются от наших. Вы говорите, что тридцать два проявления и восемьдесят выдающихся характеристик и составляют Будду. Тогда мудрый правитель, вращающий колесо, тоже должен быть признан Жулаем. Но мы знаем, что черты эти иллюзорно изменчивы.

Древний человек сказал:

«Все телесные свойства Жулая

Существуют для того, чтобы быть в согласии с чувствами в мире,

Из страха, что у человека могут возникнуть нигилистические взгляды.

Они, как временное средство, произносят пустые слова.

Заимствуют слова «тридцать два»,

«восемьдесят» — тоже всего лишь пустой звук.

Наличие смертного тела не есть пробужденное тело.

Отсутствие проявлений — вот истинная форма».

§ 57

Вы говорите: «Будда обладает шестью проникновениями, и они непостижимы».

Все небожители, святые отшельники, асуры, сильные демоны тоже обладают чудесными проникновениями. [Значит], все они тоже Будды?

Последователи Дао! Не допускайте ошибок!

Вот, например, когда Асура сражался с Небесным Владыкой и был разбит, то он провел толпу своих сородичей числом в восемьдесят четыре тысячи в отверстие волокна корня лотоса, чтобы спрятать их там. Разве он не был мудрецом?

Проникновения, подобные тем, что я сейчас упоминал, все являются проникновениями кармы, или зависимыми проникновениями. А ведь с шестью проникновениями Будды дело

обстоит совсем иначе. [Они заключаются в том, что] [он], входя в мир цвета, не заблуждается по поводу цвета; входя в мир звуков, не заблуждается по поводу звуков; входя в мир запахов, не заблуждается по поводу запахов; входя в мир вкусов, не заблуждается по поводу вкусов; входя в мир осязаний, не заблуждается по поводу осязаний; входя в мир дхармы, не заблуждается по поводу дхармы.

Следовательно, после постижения все шесть разновидностей [чувственных восприятий] — цвет, звук, запах, вкус, осязание, дхарма — превращаются в пустые явления, они не способны связать такого независимого человека.

Являя собой субстанцию скверны, проистекающей из пяти скандх, он ходит по земле и при этом обладает способностью чудодейственных проникновений.

§ 58

Последователи Дао!

Истинный Будда не имеет формы, истинная дхарма не имеет проявлений.

Вы же только создаете шаблоны и творите образцы на основании фантасмагорических трансформаций.

Но если вам и удастся что-либо найти в результате поисков, то все это будут духи дикой лисицы, но никак не будет истинным Буддой. Это из-за взглядов, не соответствующих Дао (досл. «внешних по отношению к Дао»).

Ведь тот, кто обучается постижению истинного Дао, не имеет дела с буддой, не имеет дела с бодхисаттвами и архатами, не имеет дела с необычайным в трех мирах. Он удаляется от [всего этого] и в одиночестве освобождается от пут, не дает себе погрязнуть в вещах.

И пусть небо упадет на землю, у меня все равно больше не будет сомнений. Пусть все будды десяти сторон появятся сейчас передо [мной], у меня не возникнет и мысли о радости.

Если три дороги и подземная тюрьма одновременно появятся передо мной, у меня не возникнет никакого страха. Почему так происходит?

Потому, что я вижу, что все дхармы — это пустые проявления. Они существуют, когда изменяются; они не существуют, когда не изменяются (?). Все три мира существуют лишь в сознании; все десять тысяч дхарм существуют лишь как [результат] познания.

Следовательно:

Иллюзии снов, цветы в пустоте —
К чему стараться ловить их?

§ 59

Только вы, последователи Дао, слушающие сейчас передо мной мою проповедь, входя в огонь, не горите, входя в воду, не тонете, вступая на три дороги и в подземную тюрьму, словно разгуливаете по парку; вступая в [мир] голодных духов и животных, не получаете их воздаяния.

Отчего это происходит?

Оттого, что вы не позволяете себе испытывать отвращение к чему-либо.

Если вы будете любить святое и презирать мирское,

Вы будете плавать и тонуть в море жизни и смерти.

Страсти возникают, когда есть мысли.

Если нет мыслей, как могут опутать вас страсти?

Не утруждайтесь распознаванием, цепляясь за признаки,

И вы естественно, сиюминутно постигнете Дао.

Если же вы намерены у посторонних, в спешке, добиваться понимания, то в течение трех великих кальп вы будете без конца возвращаться в [круговорот] жизни и смерти.

Не лучше ли сидеть, скрестив ноги на углу скамьи в монастыре, ничем не занимаясь?

§ 60

Последователи Дао!

Представим себе, что с разных сторон пришли ученики. Как только хозяин и гость встретились, произносится фраза для того, чтобы подвергнуть испытанию друга добра.

[Последний] подвергается тому, что ученик нащупывает какую-то словесную каверзу и кидает ее другу добра на уголок рта: «Поглядим, знаешь ты это или нет!»

Если ты догадался об этих обстоятельствах, ты хватаешь их и отбрасываешь в яму.

Тогда ученик успокаивается (досл. «становится обычным»), после чего просит друга добра сказать что-нибудь.

Основываясь на предшествующей [ситуации, хозяин] крадет [у гостя] его уловку (досл. «это»).

Тогда ученик говорит: «Вот это так мудрость! Это действительно великий друг добра!» Затем он добавляет: «Ты совсем не можешь отличить хорошее от дурного».

Или же друг добра выхватывает какой-то кусок материала и начинает играть им перед учеником. Тот, разобравшись в [приеме], всякий раз становится хозяином и не попадается в ловушку ситуации.

Тогда друг добра обнажает половину своего тела. Ученик произносит «кхэ».

Друг добра снова прибегает (досл. «входит») ко всем уловкам (?), чтобы словесным путем сбить ученика и захлопнуть ловушку.

Ученик говорит: «Ах ты, бритоголовый раб, не различающий добра и зла!»

Друг добра восклицает с восторгом: «Это истинный последователь Дао!»

§ 61

Повсюду есть наставники (досл. «друзья добра»), которые не разбираются, где истина, а где ложь. Приходит ученик, чтобы спросить о бодхи, нирване, триаде тел, ситуации и разуме. И слепец-наставник тут же начинает ему объяснять. Когда же они подвергаются тому, что ученики поносят их, они хватаются за палицу и бьют учеников, говоря об оскорбительном поведении [последних].

Из этого следует, что вы, друзья добра, сами лишены ока, так что не можете гневаться на других.

Существует разновидность плешивых мерзавцев, не различающих добра и зла, так что делая знак пальцем на восток, черту делают на запад; они любят и ясную погоду, и дождь, удовлетворяются и фонарем, и голым столбом под открытым небом.

Вы смотрите, сколько волосков осталось в их бровях. Для этой [потери бровей] есть достаточные основания. Так как ученики ни в чем не разбираются, то [наставник] затуманивает их разум.

Такие последователи Дао все являются духами диких лис, злыми оборотнями. Они подвергаются насмешкам со стороны хороших учеников. [Последние] говорят: «Плешивые мерзавцы, вы вводите в заблуждение и сеете смуту среди других людей в мире!»

§ 62

Последователи Дао!

Тот, кто ушел от мира, должен непременно изучать Дао.

Возьмем к примеру меня: в давно прошедшие дни я предавался винайе, а также копался в сутрах и шастрах. Только потом я узнал, что они служат лекарством для спасения мира и пустыми наставлениями в письменном слове. Тогда я сразу окончательно отбросил их и в поисках Дао стал практиковать чань. Потом встретил великого друга добра. Только тогда мое око Дао стало ясно различать, и я впервые узнал всех старых монахов в мире и стал понимать, кто из них истинный, а кто ложный.

[Таким образом], я не сразу, как родился, понял, а вникал, оттачивал и в одно прекрасное утро осознал себя.

§ 63

Последователи Дао!

Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите будду — убивайте будду, встретите патриарха — убивайте патриарха, встретите архата — убивайте архата, встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз.

Если не дадите вещам связать себя, то пройдете насквозь, освободитесь от уз и обретете независимость.

В числе приходящих со всех десяти сторон обучаться постижению Дао еще не было такого, который бы пришел ко мне не зависимым от вещей. Но я здесь с самого начала бью его. Если [эта зависимость] исходит от рук, бью по рукам, если она исходит изо рта, бью по губам, если из глаз, бью по глазам.

Но еще не было ни одного, который бы пришел ко мне сам по себе освобожденный от уз. Все карабкаются вслед за бессмысленными выдумками людей древности.

§ 64

Что касается меня, то у меня нет ни одной дхармы, которую бы я мог передать людям. Я только и могу, что лечить болезни и развязывать путы.

Вы, последователи Дао, [пришедшие] со всех сторон, попытайтесь явиться передо мной не зависимыми от вещей, я хочу с вами посоветоваться.

Вот десять и пять лет, но ни один Человек [не явился]. Все были зависимы от трав или привязаны к листьям, духам бамбука, духам диких лис. Они без разбора вгрызались в любую глыбу навоза. Слепцы, они лишь зря пользуются чужими даяниями верующих, всех десяти сторон, говоря: «Мы покинули дом». Вот каких взглядов они придерживаются.

Я обращаюсь к вам и говорю: «Нет будды, нет дхармы; нечего практиковать, нечего доказывать. Так что же вы собираетесь искать на стороне? Слепцы, на уже имеющуюся голову вы водружаете [еще одну] голову. Чего же вам еще не хватает?»

§ 65

Последователи Дао!

Эта ваша сейчас передо мной происходящая деятельность ничем не отличается от деятельности будды-патриарха. Почему вы настолько не доверяете этому, что ищете что-то вовне? Не допускайте ошибок!

Вне [вас] нет дхармы, внутри тоже невозможно ничего обнаружить. Чем хватать слова, вылетающие из моего рта, лучше бы вы отдохнули и не занимались бы делами.

Не продолжайте того, что уже начато, и не давайте начаться тому, что еще не начато. И тогда это будет более значимо (досл. «превзойдет»), чем десять лет ваших скитаний [по учителям]. С моей точки зрения, ни к чему такое многообразие [деятельности], нужна просто обыденность: носить свое платье, есть свою пищу и проводить время, ничего не делая.

Вы, пришедшие [сюда] со всех сторон, все лелеете мысль искать будду, искать дхарму, искать освобождение от уз, искать выхода из трех миров. Глупцы, вы хотите выйти из трех миров, а куда вы направитесь?

Будда и патриарх — это всего лишь названия, связывающие [обещанием] вознаграждения.

Хотите вы познать три мира.

Они не отделены от тех основ разума, с помощью которых вы сейчас слушаете мою проповедь. Как только вы подумаете об алчности, это будет мир желаний; только подумаете о гневе, и это мир формы. Как только подумаете об иллюзорности мысли, это будет мир, лишенный формы. Они (эти три мира.— *И. Г.*) являются мебелью в вашем доме.

Три мира не провозглашают себя: «Мы есть три мира»; тогда как вы, последователи Дао, здесь, сейчас чудесно освещающие все способы, приглядывающиеся к миру людей, даете названия трем мирам.

§ 66

Почтеннейшие!

[Физическое] тело, состоящее из четырех великих элементов, непостоянно. Во [всем], вплоть до селезенки и желудка, печени и желчного пузыря, волос, волосков, ногтей и зубов, мы только и видим, что все дхармы — это пустая видимость.

Место, где всякая ваша мысль обретает отдых, именуется «деревом бодхи». Место, где никакая ваша мысль не обретает отдыха, именуется «деревом омрачения». Омрачение не ограничено местом, не ограничено началом и концом.

Если нескончаемый [поток] ваших мыслей не может прекратиться, чтобы отдохнуть, [значит], вы взбираетесь на другое дерево омрачения, вы вступаете на шесть дорог [существования] и четыре вида рождений, покрываетесь волосами и носите рога.

Если [поток ваших мыслей] обретет отдых, тогда вы попадете во владения чистого тела. Если у вас не возникает ни одной мысли, значит, вы взбираетесь на дерево бодхи, вы чудесным образом трансформируетесь в трех мирах, так что

в мыслях рождается трансформированное тело, блаженство дхармы, радость созерцания.

Вас освещает сияние вашего собственного тела. Когда вы подумаете об одежде, [у вас появится] тысяча кусков тонкой шелковой материи; когда вы подумаете о пище, сто деликатесов будут вам поданы; более того, вы никогда не подвергнетесь неожиданным недугам.

Бодхи не имеет постоянного местонахождения, по этой причине оно недостижимо.

§ 67

Последователи Дао!

Твердые, решительные мужи, в чем же вы еще сомневаетесь?

Сейчас происходящая деятельность — чья она? Хватай и практикуй, но не приклеивай названий — это именуется «таинственной первопричиной».

Когда приходишь к такому пониманию, то уже не позволяешь себе испытывать отвращение к чему-либо (§ 46.— *И. Г.*).

Древний человек сказал:

«Мое сознание меняется в зависимости от бесчисленного множества обстоятельств.

В этом изменении поистине, возможно, заключено таинство.

Следуя за потоком, узнаю [свою] природу.

[У меня] нет ни радостей, ни огорчений».

§ 68

Последователи Дао!

Согласно взглядам школы чань, жизнь и смерть следуют друг за другом. Занимающиеся созерцанием должны вникнуть в это до тонкостей.

Когда хозяин и гость встречаются, между ними через высказывания устанавливаются отношения соперничества.

Иногда ответ на что-то может выразиться в какой-то форме, иногда они действуют всем существом.

Иногда прибегают к [такому] способу, как выражение радости или гнева, иногда обнажают половину тела, иногда ездят верхом на льве, иногда садятся верхом на правителя-слона.

Если это истинный приверженец учения, он издает «кхэ» и протягивает [наставнику] липкий таз.

Друг добра, не разобравшись в этой ситуации, попадает в ловушку каких-то обстоятельств и начинает выделывать фокусы. Тогда ученик произносит «кхэ». Друг добра теперь

не желает его отпускать. Это болезнь жизненно важных органов, ее нельзя исцелить (?). Это называется испытание хозяина гостем.

Иногда друг добра ничего не предлагает, а по мере того как ученик задает вопросы, тут же снимает их.

Будучи вынужден отказаться [от вопросов], ученик стоит насмерть, не желая отпускать [хозяина]. Это случай, когда хозяин испытывает гостя.

§ 69

Иногда ученик предстает перед другом добра в соответствии с состоянием чистоты.

Друг добра, понимая, что это объективная ситуация, хватает его и швыряет в яму.

Ученик говорит: «Что за великолепный друг добра!» [Учитель] отвечает: «Ах, ты не можешь отличить хорошее от дурного». Тогда ученик кланяется. Это называется «хозяин испытывает хозяина».

Иногда ученик предстает перед другом добра закованным в кандалы и цепи.

Друг добра надевает на него еще порцию кандалов и цепей.

Ученик радуется, он не может отличить, что есть что. Это называется: «гость испытывает гостя».

Почтеннейшие!

Все, что было здесь мной высказано, служит для опознания Мары, выявления того, что отличается [от Дао. Это позволит вам] понять, где ложное, а где истинное.

§ 70

Последователи Дао!

Искренность очень трудна, а дхарма Будды скрыта и таинственна как раз настолько, что понимание может быть достигнуто. Я объясняю вам это в течение целого дня, но вы не обращаете никакого внимания. И тысячу, а то и десять тысяч раз топчете ногами землю в темноте и во мраке, не различая никаких форм, сами же ясноразличимые, как самостоятельные источники света (§ 30.— *И. Г.*).

Поскольку у вас недостаточно веры, то ваше понимание создается из названий и фраз.

Годы приближаются к пятидесяти, а вы только и знаете, что таскать туда-сюда свои мертвые тела и бегать по Поднебесной с этой ношей.

Но ведь наступит день, когда с вас взыщут стоимость сандалий.

§ 71

Почтеннейшие!

Когда я говорю, что вовне нет дхармы, то ученики не понимают [что к чему] и начинают искать объяснение внутри. Они усаживаются, подпирая стенку, прижав язык к деснам, в полном покое, без движений. И это они принимают за метод Патриархов и Дхарму Будды. Они очень ошибаются.

Если вы принимаете чистоту неподвижности за истину, то вы узнаете чужую омраченность как господин и хозяин.

Человек древности сказал: «Безмолвная, глубокая, черная, мрачная яма. Действительно можно испугаться».

Вот это что.

Если вы принимаете движение за истину, то поскольку все травы и деревья могут двигаться, то следует признать, что они и есть Дао.

Итак, движение — это элемент ветра, неподвижность — элемент земли. И движение и неподвижность не имеют собственной природы.

Если вы хотите поймать ее (истину? — *И. Г.*) в движении, она располагается в неподвижности; если вы хотите схватить ее в неподвижности, она располагается в движении.

«Это можно уподобить рыбе, что скрывается в ручье.

Она вспучит волну и выпрыгнет».

Почтеннейшие!

Движение и неподвижность — это лишь две крайние ситуации, а независимый человек Дао использует как движение, так и неподвижность.

§ 72

Учеников, которые приходят сюда со всех сторон, я подразделяю по способностям на три категории.

Когда приходят те, кто принадлежит к категории ниже, чем средняя, я лишаю их объективной ситуации, но не лишаю их дхармы.

Когда приходят те, кто принадлежит к категории выше, чем средняя, я лишаю их и объективной ситуации, и дхармы.

Когда приходят те, кто принадлежит к самой высокой категории, я не лишаю их ни объективной ситуации, ни дхармы, ни их самих.

Если бы случилось прийти кому-то с особо выдающимися взглядами, я стал бы действовать всем существом, не испытывая его способностей.

Почтеннейшие!

Если ученик достиг этого, то он приложил такие усилия, что его и ветер не проймет, [усилия], которые превзойдут высеченный из камня огонь и сверкание молнии.

Если глаза ученика остановились или замигали, он уже вне взаимного общения.

Собравшись думать, он уже промахнулся.

Приведя в движение мысль, он уже отклонился.

Люди, которые понимают это, находятся не где-нибудь, а здесь, перед моими глазами.

Почтеннейшие!

С сумой для чаши и мешком нечистот через плечо вы носитесь туда-сюда в поисках Будды и дхармы. А тот, что сейчас так носится в поисках, знаете ли вы все-таки, кто он? Это оживленный пень, лишенный корней.

Если вы хотите привлечь его к себе, вам его не удержать. Если же вы хотите его удалить, вам от него не избавиться.

Чем больше вы его ищете, тем дальше он удаляется. Если вы не будете его искать, он окажется перед вашими глазами, его живой голос коснется вашего уха.

Если же у человека нет веры, он будет сто лет попусту трудиться.

§ 73

Последователи Дао!

В течение одного мгновения вы попадаете в мир Сокровищницы Лотоса, попадаете во владения Вайрочаны (§ 42.— *И. Г.*), во владения освобождения от уз, во владения сверхъестественных сил (§ 57.— *И. Г.*), попадаете во владения чистоты, в мир дхармы; вы попадаете в нечистое и чистое, вы попадаете в мирское и святое, попадаете к голодным духам и к животным.

Но сколько бы вы ни искали, нигде не увидите никакого рождения, никакой смерти, [будут] лишь пустые названия.

Иллюзии снов — это цветы в пустоте.
Не стоит стараться схватить их.
Добытое и потерянное,
Правильное и неправильное —
Я раз и навсегда выбросил все это.

§ 74

Последователи Дао!

Я преемствовал Дхарму Будды законным путем: она [перешла] ко мне от наставника Ма-юя, через наставника Дань-ся, наставника Дао-и, наставников Лу-шаня и Ши-гуна.

11 Заказ № 84

И она распространилась по всей Поднебесной.

Но никто не верит этому, и все только злословят.

Практика Дао-и была чистой и простой, без всяких примесей. Из трехсот—пятисот его учеников никто не видел, в чем ее смысл.

Что касается наставника Лу-шаня, то он в своей практике был свободен, достоверен, покорен и мятежен, так что его ученики не могли понять, где проходит грань [между утверждением и протестом], и были суетливы.

Наставник Дань-ся играл жемчужинами, то пряча, то показывая их. Каждый ученик, который приходил, подвергался брани.

Практика Ма-юя была столь же горькой, как [дерево] хуанбо. Никто не мог подойти близко к нему.

Что касается практики Ши-гуна, то он искал человека с помощью острия стрелы, так что все, приходившие к нему, пугались.

§ 75

Что касается моей нынешней практики, то это истинное становление и разрушение (§ 42.— *И. Г.*), я забавляюсь чудесными превращениями, вхожу во все ситуации и нигде ничем не занимаюсь, так что ситуация не может меня изменить.

Кто бы из ищущих ни пришел, я немедленно выхожу посмотреть на него. Он меня не узнает. Тут я обряжаюсь в несколько видов одежды. У ученика по этому поводу возникает какое-то толкование, и он пускается в рассуждения со мной.

Какая жалость, что слепой негодник, хватаясь за одежду, которую я ношу, объявляет, что она синяя, желтая, красная, белая. Когда я сбрасываю [эту] одежду и вхожу в пределы чистоты, ученик, взглянув, наполняется радостью и желанием. Когда же я снова сбрасываю с себя [теперь уже всякую одежду?], ученик [словно] помешался: сконфуженно, как безумный, бегает и кричит, что на мне нет одежды.

Тогда я ему говорю: «Не узнаешь ли ты во мне человека, на котором была одежда?»

Вдруг он поворачивает голову — тут-то он, конечно, меня узнает.

§ 76

Почтеннейшие!

Не обращайте внимания на одежду, одежда не может двигаться. Человек может надевать на себя одежду.

Существует одежда чистоты, одежда отсутствия рождений, одежда бодхи, одежда нирваны, одежда патриарха, одежда Будды.

Почтеннейшие!

Это лишь звучащие названия, написанная фраза, все это есть трансформация одежды.

Вспенивая море дыхания в круге пупка, стуча зубами, вы придаете этим фразам смысл. Ясно, что это фантасмагория.

Почтеннейшие!

Вовне возникает акт звуковой речи, внутри протекает деятельность рассудка, о которой [этот акт] сообщает.

Из деятельности рассудка возникают мысли. Все они представляют собой «одежду». Как же вы можете считать одежду, которую надевают, чем-то реальным?

Пусть пройдут бесчисленные кальпы, а вы будете разбираться только в одежде. И, проходя цикл Трех Миров, вы будете вращаться в круговороте жизни и смерти. Гораздо лучше ничего не делать.

Встретив его и не узнаешь,
Разговариваешь с ним, не зная имени.

§ 77

Нынешние ученики ничего не добиваются, наверное, из-за того, что их понимание основывается на названиях (досл. «на знаках названий».— *И. Г.*).

На большую доску они переписывают слова покойного молодца, заворачивают это в три-пять слоев одежды и, никому не показывая, утверждают, что это и есть «таинственная первопричина». Они считают, что тщательно охраняют ее.

Но это большая ошибка! Слепые негодники, какой сок вы ищете в сухих костях?

Существует такая категория людей, которые не различают хорошего и плохого, обращаясь к учению, высказывают соображения, создают толкования по фразам.

Это похоже на то, как если бы взять кусок навоза, подержать во рту, а потом выплюнуть и передать другому.

Или же подобно тому, как простолюдины играют в передачу слов. И вся жизнь проходит впустую, хотя они и говорят: «Я ушел от мира».

Но когда другие спрашивают их о Дхарме Будды, они запирают рот на замок и не произносят ни слова. Глаза черные, выпученные, рот подобен коромыслу.

Такого сорта люди, если бы повстречали Майтрейю, появившегося в этом мире, переселили бы его в другой мир, отправили бы его в подземную тюрьму терпеть страдания.

§ 7

Чанши — неофициальное название одной из чиновничьих должностей в эпоху Тан; примерно соответствует ординарному советнику.

...поднялся в Зал [*Дхармы*] *(шан тан)* — этими словами характеризуются условия, в которых произносится проповедь чаньского наставника. Последний обращается к аудитории монахов и мирян, сидя на широкой и высокой «скамье» в помещении монастыря, именовавшемся «Зал Дхармы».

Если же следовать традиции... — речь идет о традиции, составляющей одну из отличительных особенностей чань-буддизма, а именно — о прямой и непосредственной передаче мудрости Будды от учителя к ученику, минуя написанное или произнесенное слово.

Великое Дело (да ши) — речь идет об основном смысле буддизма.

§ 8

Кхэ — возглас, наиболее характерный для техники чань-буддизма. К нему прибегали в самых различных случаях, когда надо было подчеркнуть, что ситуацию невозможно охарактеризовать с помощью слов или как-нибудь еще. В «Линь-цзи лу» этот возглас встречается очень часто и в различных функциях. Впоследствии «кхэ» стали рассматривать как атрибут линьцзиевой ветви чань-буддизма.

§ 9

Хуан-бо — известный чаньский наставник (ум. в 850 г.), учитель Линь-цзи, от которого последний непосредственно получил дхарму.

Монах колебался — колебание является признаком неверия в себя, в свои силы. Последнее же, согласно чаньской доктрине, заслуживает наказания.

§ 10

Сорняки [*здесь*] *еще никогда не выкорчевывались!* — Точный смысл этой фразы не ясен. Возможно, сорняками Линь-цзи называет буддийские канонические тексты, а может быть, что слова эти относятся к самому проповеднику.

Проповедник (цзо чжу) — так называли чань-буддисты тех, кто занимался толкованием буддийских канонических текстов. Этот термин обычно содержит в себе оттенок пренебрежения к «ученому-книжнику».

§ 11

Собрание (фа янь) — собрание чань-буддистов, на котором занимались толкованием дхармы.

Берегите себя! (*чжэньчжун*) — Формула прощания наставника с аудиторией.

§ 12

Округ Хэ — сокращенный вариант от Хэбэй фу.

Ма-юй — чаньский монах, современник Линь-цзи. Жил в горах в южной части современной провинции Шаньси.

Великая Милосердная (Да бэй) — так называли бодхисаттву Авалокитешвару, или в китайском варианте Гуаньинь, основным свойством которого было милосердие. Тысяча рук, ладонь каждой из которых имеет глаз, означают бесчисленные способы видеть и спасать людей.

Как поживаете? (бу шэнь)— Формула приветствия у чань-буддистов.

§ 13

Груда красного мяса (чи жоу гуань)— термин, обозначающий физическое сердце или физическое тело.

Настоящий человек без места (у-вэй чжэнь жэнь)— одно из основных понятий линьцзиевой ветви чань. Заимствованный из даосизма, где он обозначал идеально соответствующего адепта, этот термин употреблялся в ранних буддийских сочинениях; там он значил «архат».

Ворота — имеются в виду основные органы чувств.

Скамья дхьяны (чань чуан) — широкое и высокое веревочное сиденье в Зале Дхармы, устроившись на котором наставник занимался медитацией. То же, что «возвышение».

Скребок для подтирания (чань ши цзюе)— кусок гладкого бамбука или дерева в форме лопатки, который использовался как средство личной гигиены.

Кумирня (?) (фанчжан)—(досл.: квадрат, сторона которого равна 10 шагам) так называлось жилище старейшины монастыря, содержавшее намек на жилье Вималакирти.

§ 14

... это «кхэ» одобрения или нет? — «Кхэ» могло обозначать, как отмечалось выше, как одобрение, так и порицание.

Степной разбойник (цао цзэй) — очевидно, намек на разбойников-варваров, населявших степи, от набегов которых в эпоху Тан страдали многие районы.

§ 15

Оба Зала — очевидно, имеются в виду помещение для медитации и помещение для постоянного местонахождения монахов.

Гость и хозяин (бинь-чжу)— одна из оппозиций в линьцзиевой доктрине: тот, кто приходит за консультацией, и тот, кто консультирует; в определенном смысле — это ученик и учитель, но не совсем, т. к. консультация носит взаимный характер; по Линь-цзи, гость и хозяин не идентичны, и не различны.

§ 16

...поднял свою мухогонку (шуци фуцзы). — Жест, которым наставник приглашает начать дискуссию. (То, что мы переводим «мухогонка», представляло собой волосяную кисть, прикрепленную к ручке, и было атрибутом высокопоставленного чаньского монаха).

§ 17

Тогда наставник сказал... — один из вариантов начала параграфа наряду с «[Наставник] поднялся в Зал...»

Мухогонка из веток полыни — полынь считалась средством для отведения злых духов. Известен обряд у даосов, когда маленького ребенка гладили по голове веткой полыни, чтобы обеспечить ему счастливую жизнь.

§ 18

Лезвие меча — «меч» в буддийской литературе является весьма распространенной метафорой мудрости, способной пронзать насквозь и уничтожать все — слова, представления, мысли.

§ 19

...если бы светский брат «Обитатель грота» забыл, что он, двигая ногами, вращает пестик рисовой ступки, куда бы он делся?.. — Содержание приведенного выражения не совсем ясно.

Под «светским братом «Обитателем грота» имеется в виду живший в середине IX в. потомок одного из непосредственных учеников Хуэйнэна некий Шань-дао, по прозвищу «Пещерный». История этого прозвища такова: во время «великого упразднения буддизма» танским двором в 842—845 гг., когда буддийских монахов принуждали перейти к светской жизни, Шань-дао скрывался в пещере. Когда же в один прекрасный день «упразднение» было отменено, Шань-дао не пожелал снова обряжаться в монашескую рясу, а остался при одном из монастырей в качестве «светского брата» (*син-чжэ*) и занимался тем, что молол зерно для общины. Однажды он прервал свое занятие, перестав двигать ногой, и был затоплен водой. Возможно, Линь-цзи восхваляет его за то, что Шань-дао не заметил, как он утонул, ибо пребывал в состоянии «вне всяких мыслей» (?).

§ 20

Знаю, откуда он пришел... — у всякого, кто приходит к наставнику за советом, наставник обычно спрашивал, откуда тот пришел. Однако здесь выражение употреблено в переносном смысле: имеется в виду тот духовный статус, с которым пришел человек.

Потерял [самого себя]... — речь идет о том, что тот, кто приходит, считая, что он что-то понимает, тем самым теряет себя как «настоящего человека».

Без веревки связал себя... — так, по мнению Линь-цзи, обстоит дело с тем, кто приходит, не понимая, что «настоящий человек» в нем самом.

И понимающие, и непонимающие — все ошибаются.— Согласно концепции Линь-цзи, истинное понимание не отличается от непонимания.

§ 21

У того, кто находится на вершине одинокого пика... — один из наиболее трудных для понимания пассажей — отсюда и неоднозначность толкований. Так, согласно Сасаки (The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-tsi Hui-chao of Chen Prefecture, translated from the Chinese by Ruth Sasaki, Kioto, 1972, с. 69), тот, кто находится на вершине одинокого пика, отождествляется с человеком, который живет лишь ради собственного просветления; тот же, кто в центре перекрестка, — с просветленным, живущим в мире и направляющим свои усилия на оказание помощи другим. Однако возможно и другое толкование: то, что мы передаем как *спуститься* (*чу шэнь*), в канцелярской терминологии употреблялось в ситуации, когда чиновник из частной жизни *«пускался»* (*чу шэнь*) в карьеру. Применительно к человеку на вершине пика, олицетворяющему мистика, парящего в высших духовных сферах, это может означать его отказ от того, чтобы «спуститься» в активную жизнь; центр перекрестка (*ши цзы цзе-тоу*) — образ мира эмпирической относительности; оказавшийся на перекрестке этого мира бодхисаттва полностью свободен, не испытывая потребности спасаться бегством. (Близкое к подобному толкованию находим у Демьевиля: Entretiens de Lin-tsi, с. 41—42). Вэймоцзе (санскр. *Вималакирти*) и Фу Даши (*даши* соответствует бодхисаттве) — оба представляют собой бодхисаттв, живших в миру. Вэймоцзе, согласно махаянской традиции, — современник Будды Шакьямуни; в Китае считается воплощением идеального мирянина. Фу — мирянин, живший в эпоху Наньбэйчао (497—569), был знаменит не столько собственным аскетизмом, сколько усилиями в помощи бедным и страждущим и распространением в их среде буддизма.

Не превращайтесь... (бу цзо...) — обращено к ушедшим от мира, поэтому они и не должны подражать бодхисаттвам, жившим в мире, т. е. Вэй и Фу.

§ 22

Кальпы (цзе) — большие временные периоды, проходящие от появления до уничтожения одного из бесчисленных во времени и пространстве миров. Кальпами исчисляется время, необходимое для практики бодхисаттвы, чтобы стать Буддой.

Который из двух должен получать приношения... — один из ряда неразрешимых вопросов (так называемых гунъаней), которые ставит Линь-цзи: дело в том, что оба типа людей, по представлениям Линь-цзи, одинаково заслуживают уважения и почитания.

§ 23

Изложенная в этом параграфе проповедь является одной из наиболее загадочных у Линь-цзи. Более поздние наставники называли ее «Три утверждения Линь-цзи». Точный смысл этих утверждений не очень ясен, несмотря на существующие многочисленные толкования отдельных терминов.

Четкий след (дянь цэ) — имеется в виду «духовный след», который оставляет наставник, или хозяин, в душе ученика, или гостя. Это характерное для чань-буддизма представление: если след отпечатался четко, то между учителем и учеником возникает идентичность, т. е. ученик становится равным учителю.

Со слов: *«Как может „чудесно разбирающийся“ допустить...»* и до конца параграфа подтекст не ясен.

§ 24

Термины «Три Таинства» (сань сюань) — *«Три Сущности» (сань яо)* могут соответствовать различным триадам, например: «Будда, Дхарма, Дао; три тела Будды и др. Текст, на наш взгляд, не позволяет выбрать точного соответствия.

Практика (юн) — термин, служащий для передачи одного из основных понятий чань-буддизма.

§ 25

Вечернее собрание (вань цань) — в отличие от официальной утренней службы в Зале Дхармы вечерний сбор общины происходил обычно в помещении, занимаемом наставником, и носил непринужденный, неофициальный характер.

«Человек» (жэнь), «то, что его окружает» (цзин) — в таких категориях (субъект и объект) Линь-цзи представляет все сущее.

Далее формулируются четыре положения, или альтернативы, которые являются исходными принципами при наставлении учеников.

§ 26

В этом параграфе каждая альтернатива развивается и иллюстрируется семисложным двустишием без рифмы (санскритская традиция) на темы, связанные с природой (китайская классическая традиция).

Человек — имеются в виду участники дискуссии — «хозяин» и «гость», или «консультирующий и консультируемый».

То, что его окружает — имеются в виду темы, сюжеты, в рамках которых велась дискуссия.

Исключить человека, но не исключать того, что его окружает (до жэнь бу до цзин) — первая альтернатива, согласно которой исключается познающий субъект, но не исключается внешний мир.

Весеннее солнце... точно белые шелковые нити. — Внешнему миру, который не исключен, соответствует реальная картина природы; исключенный субъект подается как ирреальный с помощью противоречивой ситуации: свисающие волосы — атрибут ребенка, но тогда они не могут быть белыми.

Исключить то, что окружает, но не исключать человека (до цзин бу до жэнь) — вторая альтернатива, признающая лишь существование субъекта, остальное же считается плодом его мысли. Этой альтернативой характеризуется момент сосредоточения.

Приказ правителя... ни дыма ни пыли. — Исключение внешнего мира образно передается картиной государства, где, несмотря на приказ правителя, генералы пограничных районов не желают замечать сигналов для выступления (дым — это дымящиеся факелы, служившие ночными сигналами для выступления; пыль — дневной сигнал для выступления).

Исключить и человека, и то, что его окружает (жэнь цзин цзюй до) — такова третья альтернатива, относящаяся к состоянию глубочайшего сосредоточения, когда, согласно Линь-цзи, происходит полное уничтожение мыслей, восприятия, сознания; в этом случае абулия распространяется как на восприятие внешнего мира, так и на внутреннее осознание самого себя.

Перестали поступать известия... в своем углу. — Древние области Бин и Фан в силу своего географического положения (современная провинция Шаньси) были совершенно отрезаны от центра. Отсюда сравнение их положения с состоянием полной отрешенности как от внешнего, так и от внутреннего мира.

Не исключать ни человека, ни того, что его окружает (жэнь цзин цзюй бу до) — четвертая альтернатива, которая не исключает ни субъекта, ни объекта, т. е. знаменует возвращение к реальности на новом уровне.

Правитель взошел... предаются песням. — Двустишие создает образное представление возвращения к реальности, когда, поднявшись во дворец, правитель с высоты (новый уровень) созерцает свое преображенное государство.

§ 27

Рождение и смерть (шэн-сы, санскр. *самсара)* — имеется в виду «круговорот жизни и смерти», одно из основных понятий традиционного буддизма.

Последователи Дао (дао люе) — термин заимствован Линь-цзи из даосизма: под «Дао» подразумевается линьцзиевая ветвь чань.

§ 28

Будда-Патриарх (цзу-фо) — термин очень часто встречается в памятнике. На наш взгляд, для Линь-цзи это и Будды и Патриархи. (Встретившиеся в этом же параграфе ниже термины «живой Патриарх» (*хо цзу*) и «Шакья» (*шицзя*) употребляются в синонимичном с Буддой-Патриархом значении).

Под «Патриархом» подразумевается 26 индийских и 6 китайских Патриархов, которые, согласно чань, были полностью просветленными, т. е. Буддами.

Три мира (сань цзе, санскр. *трайлока)* — буддийский термин, понимающий мир как три отдельные сферы, соответствующие трем уровням прогрессивно совершенствующегося сознания: мир желаний (*юй цзе,* санскр. *камадхату*), где присутствует жажда пищи и чувственных наслаждений; мир формы (*сэ цзэ,* санскр. *рупадхату*), где нет желаний, но

существуют сами по себе различные материальные формы; мир, лишенный формы (*у-сэ цзе*, санскр. *арупадхату*).

Шесть лучей божественного света (лю дао шэнь гуан) — функционирование шести органов чувств (глаза, уши, нос, язык, тело, разум, или мысль) сравнивается с божественным светом, а сами органы чувств названы лучами этого света.

§ 29

Они подобны горящему дому. — Эта строка перекликается с одной из притч *Лотосовой сутры*, где мир уподобляется горящему дому.

Будда [в облике] Тела Закона (фа шэнь фо, санскр. *дхармакайя)* — Дхармовое Тело Будды, т. е. истинное тело пребывающего в верхнем мире.

В собственном доме (у-ли) — имеется в виду сам человек, его тело, которое буддисты представляют как некое вместилище.

Будда [в облике] Тела Воздаяния (бао шэнь фо, санскр. *самбхогакайя)* — тело, которое Будда принимает в мире не-форм и мире форм для спасения живых существ.

Будда [в облике] Превращенного Тела (хуа шэнь фо, санскр. *нирманакайя)* — в этом теле Будда являет себя в мире желаний и, находясь среди людей, выступает в человеческом образе.

Древние говорили... — то, что следует за этими словами, представляет собой очевидно перефразированную цитату, не очень ясную и весьма громоздкую.

Ясно, что... являются отражением сияния. — Демьевиль передает смысл этой фразы следующим образом: «Совершенно ясно, что тела и владения, которые на самом деле суть не что иное, как сущность вещей, не существуют вне вещей, отражением которых они являются» (Entretiens de Lin-tsi, с. 59).

§ 30

Первый абзац нам не ясен.

Четыре великих элемента (сы да сэ, санскр. *катвари махабхутани)* — речь идет о четырех элементах, из которых, согласно традиционным буддийским представлениям, состоят все вещи: земля, вода, огонь и воздух.

Самостоятельные [источники] света (гу мин) — согласно Линь-цзи, «настоящий человек» излучает собственный свет, не зависящий ни от кого, кроме самого источника, который этот свет и отражает, таким образом самостоятельные [источники] света — это метафора, обозначающая «настоящего человека».

§ 31

Сами же по себе... (бэнь ши...) — цитата из китайского апокрифа начала VIII в. — Шоу лэн янь цзин (санскр. *Сурангамасамадхи-сутра*), к которому часто обращались чаньские наставники.

Шесть согласованных сфер (лю хэхэ) — имеются в виду перечисленные выше шесть органов человека и их «деятельность».

... отсечете головы Будде [в облике] Тела Воздаяния и Будде [в облике] Превращенного Тела — упомянутые здесь облики Будды являются в той или иной степени эмпирическими ипостасями Будды, которые следует преодолеть для достижения Будды [в облике] Тела Закона. В этой фразе знак *цзо* («сидеть») употреблен, очевидно, ошибочно вместо *цо* («срезать» или «сломать»).

[Бодхисаттва], довольный [достижением] десяти земель, все равно что наемный работник (ши ди мань синь южу кэцзор) — согласно махаянской концепции, бодхисаттва должен пройти ряд ступеней, или «земель», чтобы пробудиться на пути к достижению состояния будды. Это

«продвижение» сравнивается с трудом наемного работника, который трудится исключительно за вознаграждение. Сам термин *кэцзо* «наемный работник» стал в чаньской литературе ходячим оскорблением.

Две степени прозрения — тождественное и чудесное (дэн мяо эр цзюе) — речь идет о двух последних, наиболее высоких степенях из 52-степенного цикла прозрения, который проходит бодхисаттва на пути превращения в будду.

Архаты и пратьекабудды (лохань бичжи, санскр. *архат, пратьекабуддха*), согласно хинаянской концепции буддизма, первые — это те, кто достиг высшей степени озарения; вторые характеризуются обычно как прозревшие и ставшие святыми путем собственных усилий без помощи Будды.

Бодхи (пути) — просветление.

Нирвана (непань) — конечная цель спасения у буддистов, высшее состояние духа, освободившегося от земных привязанностей, страстей и желаний.

Столб, к которому привязан осел (си люй цзюе) — метафорическое выражение, обозначающее привязанность к внешнему миру; очень часто встречается в чаньских текстах.

Три бесчисленные кальпы (сань чжи цзе, полный вариант: *сань а сэн чжи бай цзе,* санскр. *асанкхья кальпа)* — бесчисленные кальпы, за время которых бодхисаттва постигает 6 парамит, после чего за 100 больших кальп проходит положенное количество степеней, или ступеней — обычно их насчитывают 52 — и становится буддой.

Одевались бы, как хотели (жэньюнь чжао ишан) — согласно правилам поведения в монашеской общине до патриарха Ма-цзу (709—788), обращалось серьезное внимание на то, чем и когда питались монахи, во что и когда одевались. Ма-цзу же установил, что вопрос о приеме пищи и характере одежды каждый монах решает по собственному усмотрению.

Сочетание *жэньюнь* как синоним *цзыжань, цзыю* «свободно» встречается и в других чаньских текстах.

Человек прошлого (гу жэнь) — имеется в виду Бао-чжи, живший во время династии Лян (425—514). Следующая фраза представляет собой несколько измененную цитату из «Гимна Большой Колеснице» (Да чэн цзань), принадлежащего Бао-чжи.

§ 32

Туда-сюда (пан-цзя) — неоднократно встречающееся в данном тексте танское просторечие.

У вас есть только одни родители... — разговорное выражение, означающее примерно следующее: будучи однажды рожден, человек являет собой нечто завершенное, без каких бы то ни было изъянов, поэтому все, что нужно, заложено в нем самом, и ему нечего искать чего-то на стороне.

Яджнадатта [думал, что] потерял свою голову. — История, связанная с Яджнадаттой, встречается в чаньских текстах долиньцзиевого времени. Очевидно, эти эпизоды заимствованы из *Сурангамасамадхи-сутры.* Красивый юноша Яджнадатта из города Кравасти был знаменит тем, что каждое утро разглядывал себя в зеркале, любуясь своей внешностью. Однажды, когда он не смог увидеть себя в зеркале, он решил, что демоны унесли его голову, и стал метаться в поисках. В тексте сутры делается намек: образ в зеркале есть результат ложных представлений, таким образом, человек не видит собственной природы.

Яма (Янь лао) — по буддийским представлениям, повелитель подземной тюрьмы для грешников.

...глотает пилюли из раскаленного железа... (тунь жэ те вань) — один из способов наказания человека в подземной тюрьме за плохую карму.

§ 33

Ищете ноги и руки (*ми цзяо шоу*) — очевидно, это выражение значит примерно то же, что выражение «потерял голову» *(ши-цие тоу)* (§ 32).

Десять сторон трех миров (сань ши ши фан) — под тремя мирами имеется в виду настоящее, прошедшее, будущее; под десятью сторонами понимается восемь направлений, отмеченных на компасе, а также верх и низ, т. е. вся Вселенная.

Существа пяти разрядов (у дао) — согласно буддийским представлениям, это обитатели подземной тюрьмы, голодные духи, животные, человеческие существа и небожители.

§ 35

Маньджушри и Самантабхадра (Вэнь-шу, Пу-сянь) — два великих бодхисаттвы, культ которых был широко распространен в Китае во времена Линь-цзи: первый — бодхисаттва Воплощенной мудрости, второй — Всеобъемлющей мудрости.

§ 36

...ложиться отдыхать, когда устанете. — Здесь и далее Линь-цзи цитирует отрывок из произведения «Песнь восхищения Дао» (Лэ дао гэ), принадлежащего монаху Мин-цзаню, ученику Пу-цзи (651—739). Далее автора цитируемого отрывка Линь-цзи называет «древним человеком».

Карма пяти ужасных грехов (у у-цзянь е) — имеется в виду воздаяние за следующие грехи: убийство матери или отца, убийство архата, пролитие крови Будды, разрушение гармонии общины (сангхи), сожжение писаний или изображений Будды.

§ 37

Царь гусей выпивает только молоко (э ван чижу). — Очевидно, метафорическое наименование Будды, т. е. того, кто из «смеси» абсолютного и преходящего способен выбрать абсолютное. Притча о царе гусей встречается в ряде произведений чаньской литературы.

...последователь Дао разбивает обоих... (дао люе цзюй да) — согласно чаньским представлениям, различий между добром и злом не существует.

Если же вы любите... — цитата из «Гимна Большой Колеснице».

§ 38

... это Мара... — В нашем тексте *фо-ма,* т. е. Будда-Мара; в комментарии указано, что более распространенный вариант *гэма* «некий Мара». В тексте, помещенном в книге Сасаки, мы находим просто *ма* — «мара» (с. 7 кит. текста). Демьевиль, ссылаясь на мнение Янагиды, считает, что в варианте *фо-ма* нет ошибки, т. к. оппозиция Будда—Мара иллюзорна (Entretiens..., с. 75).

... нет ни Будды, ни всего сущего... (у фо у чжуншэн) — по мнению Линь-цзи, оппозиция Будда — все сущее столь же иллюзорна, как и оппозиция Будда—Мара.

Если же предположить... — цитата из *Праджняпарамита-сутры;* часто употребляется чаньскими авторами.

§ 39

Мир дхармы (фа-цзе, санскр. *дхармадхату)* — один из наиболее сложных для передачи терминов, подразумевающий некий абсолют, лежащий в основе всех вещей.

...никогда не отделялся от единственной мысли (?) — Можно предположить, что слово *нянь* («мысль») употреблено в значении «мгновение»;

такая метафора основана на чаньском принципе о том, что «постигать», т. е. «мыслить» можно сиюминутно, вне времени; отсюда сближение понятий «мысль» и «мгновение».

§ 40

Великий муж (да чжанфур) — эпитет Будды.

Чистая страна (цзин ту) — нечто подобное христианскому раю: попавшие туда безучастны и равнодушны к нечистым грешникам этого мира.

[*Разница*] *между восприятием и отвержением (цюй шэ)* — имеется в виду приятие истинного и неприятие ложного.

Он достоин потреблять в день 10 тысяч лянов золота. — Очевидно, имеется в виду, что на одежду и пищу такого человека затрачивают 10 тысяч лянов золота.

§ 41

Следы печати на [*своем*] *лице (инь по мянь-мэнь)* — в знак подтверждения того, что ученик достиг просветления и дхарма от учителя переходит к нему, наставник делал отметку на лбу ученика между бровями (возможно, образ «печати» заимствован из китайского уголовного права: чернильной печатью между бровями в Китае отмечали преступников).

...не ищите недостатков в мире... (бу цю ши-цзяньго) — если *го* рассматривать как модификатор, то фразу следует переводить «не нужно бродить по миру».

§ 42

Ответ наставника, т. е. Линь-цзи, изложенный в данном параграфе, определяется концепцией школы Хуа-янь, влияние которой Линь-цзи, очевидно, испытал. Сторонники этой школы утверждали, что все явления (например, мирское и святое, чистое и нечистое и др.) — суть производные разума каждого отдельного индивидуума.

Смысл первого абзаца нам не ясен.

Майтрейя (Милэ) — китайский буддизм считает Майтрейю Буддой будущего. Эпизод с упоминанием павильона Майтрейи встречается в сутре *Хуаянь цзин* (санскр. *Аватамсака-сутра*).

Вайрочана (Пилучжэна) — в переводе означает «свет, исходящий от солнца»; Вайрочана считается истинным Телом Закона Будды, он представляет мир дхармы, т. е. Чистую Землю.

Становление (чэн, санскр. *утпада), сохранение (чжу,* санскр. *стхити), изменение (хуай,* санскр. *аньятхатва) и уничтожение (кун,* санскр. *вьяя)* — согласно буддийской космогонии, это четыре периода, символизирующих процесс развития космогонических объектов от возникновения до уничтожения.

Вращает колесо Великой Дхармы (чжуань да фа лунь) — общепринятая формула для обозначения проповеди Будды.

Мир сокровищницы цветка [лотоса] *(хуа цзан шицзе)* — мир, где рождается Лотос, т. е. Чистая Земля Вайрочаны (из *Аватамсака-сутры*).

Это он — мать всех будд — согласно Линь-цзи, в каждом человеке, который обрел независимость, пробуждается будда.

§ 43

Причинность (иньго) — имеется в виду доктрина традиционного буддизма о причинно-следственной зависимости.

Очень подвижен (хо бобо-ди) — идиома, известная также в другом варианте: вместо *бо* употребляется знак, который в удвоенном варианте передает звуки всплесков от движения хвоста рыбы.

Действия (шишэ) — так мы передаем этот термин, весьма трудный для понимания и истолкования. Янагида (с. 73) и Демьевиль (с. 82) считают его переводом санскритского праджнапти, т. е. рассматривают его с по-

зиций гносеологической школы, где под этим термином понимаются ложные наименования, присваиваемые объектам познания. Сасаки вообще не комментирует это сочетание.

Вы его ищете... он принимает иной облик.— Распространенная формула из неотождествленного источника.

§ 44

Некий иллюзорный спутник (мэнхуань баньцзы)— имеется в виду тело.

Друг (чжиши)— подразумевается совершенный наставник.

Рождение, существование, загнивание и уничтожение (шэн, чжу, и, ме)— четыре периода в жизни человека, аналогичных этапам развития космогонических объектов (см. примеч. к § 42).

§ 45

...четыре разновидности [стихий и состояний] лишены примет (сы чжун у-сян)— Линь-цзы связывает четыре материальных элемента — землю, воду, огонь, ветер с четырьмя видами умственной деятельности.

§ 46

... вы... это не ваши четыре великих [элемента]... — имеется в виду, что человек, слушающий проповедь, не являет собой простую сумму материальных элементов. Это «настоящий человек», свободный от материального, свободный в выборе своих движений и поступков.

Не следует позволять себе испытывать отвращение к чему-либо (у сянь-ди фа). — Простонародное выражение танского времени, смысл которого не совсем ясен (см. также § 59).

Утайшань — знаменитая гора (в современной провинции Шаньси), состоящая из пяти пиков, традиционно почитавшаяся священной. Считалось, что именно там обычно появлялся бодхисаттва Маньджушри с проповедью дхармы. Туда направлялись тысячи монахов и мирян засвидетельствовать свое почтение Маньджушри.

...один — это три, а три — это один (и цзи сань сань цзи и) — имеется в виду неделимость триады: мудрость Маньджушри, практическая деятельность по сосредоточению Самантабхадры и милосердие Авалокитешвары.

§ 47

Вы же забираетесь в сферы чужой бессмысленной суеты... (цзун шан та сянь чэнь цзин)— очевидно, Линь-цзи так характеризует средства и способы обучения, к которым прибегали прежние наставники.

§ 48

«В соответствии с вещами он проявляет форму; это подобно отражению луны в воде» (ин у сян син жу шуй-чжун юэ)— цитата из «Сутры Золотого блеска» (санскр. *Суварнапрабхаса-сутра*), часто встречающаяся в чаньских текстах.

§ 49

Собирать сливки (чжу тиху)— здесь Линь-цзи прибегает к индийским реалиям — пристрастие к молочным продуктам свойственно жителям Индии (под «сливками» имеется в виду сыворотка от масла, которая считалась лучшим молочным продуктом).

Отражайте [это что-то]... (чжао)— Линь-цзи рекомендует действовать подобно зеркалу.

В соответствии с причинами (суй юань)— имеются в виду двенадцать звеньев причинно-следственной связи.

Шесть треволнений (лю чэнь) — досл. «шесть видов пыли», шесть объектов органов чувств: форма, звук, запах, вкус, то, что осязается, объекты мысли.

Владения Трех Глаз (сань янь готу) — в каноническом буддизме существуют различные варианты интерпретации понятия Три Глаза. Линь-цзи же, склонный всегда к собственным трактовкам понятий канонического буддизма, идентифицирует это понятие с триадой тел Будды (см. примеч. к § 29).

§ 50

...Тело Закона отнюдь не занимается толкованием дхармы (фа шэнь цзи бу цзе шо фа). — В этих словах отражена хорошо известная в литературе Махаяны доктрина, согласно которой Будда никогда не пользовался словом для проповеди.

Тела [Будды] установлены в зависимости от значения... (шэньи и ли) — имеется в виду доктрина, которая соотносит «тело» со смыслом, а «землю», или «страну», от которой «тело» черпает силу,— с субстанцией.

... совершенно ясно... страны (?) — смысл фразы не ясен. Мы полагаем, речь идет о том, что дхарма и «страны», или «земли», канонического буддизма Линь-цзи считает созданными «зависимым» (т. е. не свободным) человеком.

Пустой кулак и желтый лист... детей (кун цюань хуан е... сяо эр) — образное сравнение, взятое из *Махапаринирвана-сутры,* смысл которого заключается в следующем: когда маленький ребенок плачет, родители берут молодые листья тополя и, размахивая ими, уговаривают малыша: «Не плачь, не плачь! Мы дадим тебе золота...» Ребенок воображает, что перед ним золото, а на самом деле — это просто листья.

Колючки дрока и водяного ореха (цзи-ли лин цы) — видимо, это выражение употреблялось как ругательство.

§ 51

...что-то практиковать (юсю) — знак *сю* в сочетании *сюта* в этом же параграфе мы передаем как «просвещать».

Шесть парамит (лю ду) — шесть путей, переводящих через море сансары к другому берегу, т. е. в нирвану: парамита даяния, парамита соблюдения заповедей, парамита терпения, парамита созерцания, парамита высшей мудрости.

Скверные страсти и деяния (ю лоу ювэй) ... отсутствие страстей и не-деяние (у лоу увэй) — термины абхидхармы, передающие в первом случае эмоциональную омраченность (*санскрита*), влекущую за собой грех (*асравадхи*), во втором — неподверженность волнениям (*асанскрита*) и очищенность от греха (*анасрава*).

...садятся и предаются сосредоточению и занимаются созерцанием — здесь Линь-цзи высмеивает «сидячую дхьяну», или «пассивное» созерцание.

Патриарх-наставник (цзу ши) — имеется в виду Шэнь-хуэй (670—762), знаменитый ученик Хуэй-нэна. Линь-цзи называет его «патриархом-наставником», хотя он не принадлежал к генеалогической линии Линь-цзи.

Украшать кого-то — имеется в виду, что «настоящий человек» не нуждается в том, чтобы его украшали, ибо он прекрасен сам по себе.

§ 52

Малые дети (сяор) — имеются в виду ученики или приходящие за советом.

Языком создать карму (шэн коу е) — выражение связано с представлением о том, что греховность может исходить от тела, слов и разума.

Подобно молодой жене... (жо синь фуцзы) — подобно тому, как вы-

шедшая замуж девушка переходит из своей семьи в семью мужа, монах, покидая свой дом, переходит в общину, таким образом, в обоих случаях можно говорить не об «уходе из дома», а лишь о «переходе в другой дом».

§ 53

...какую дхарму будете... практиковать (сю хэ фа) — очевидно, здесь вместо *фа* должно быть *Дао,* что соответствует предыдущей фразе, которой параллельна приведенная.

Три кармы (сань е) — кармы, создающиеся действиями, исходящими от тела, слов и разума.

... подобны мелкому весеннему дождю (жу чунь си юй) — метафорическое обозначение множества, многочисленности (в данном случае — это многочисленность людей, рассуждающих так, как сказано в тексте выше).

Один древний человек сказал... — далее следует несколько видоизмененное высказывание прямого наследника VI Патриарха Хуэй-нэна — Сыкун Бэнь-цзина (667—761).

Обычный разум и есть Дао (пинчан синь ши дао) — выражение принадлежит знаменитому наставнику Ма-цзу, и суть его весьма характерна для чаньского мировоззрения.

§ 54

Сущность и ее проявление (син сян) — два весьма важных понятия в философии чань, перекликающиеся с понятиями сущности и явления в европейской философии, но не являющиеся их эквивалентами.

§ 55

Собственная сущность (цзы син, санскр. *свабхава)... сущность порождающая (шэн син)* — первое соответствует абсолютному, тогда как второе — чему-то обусловленному цепью рождений и смертей.

§ 56

Роща Шуанлин (санскр. *Сала*) — место, где, по преданию, умер Будда.

Тридцать два проявления и восемьдесят выдающихся характеристик (сань ши эр сян ба ши чжун хао) — имеются в виду тридцать две физические характеристики *(лакшана),* присущих также и Чакравартину, и восемьдесят из ряда вон выходящих признаков, которыми обладает только Будда.

Древний человек сказал... — помещенная ниже цитата взята из сутры Ваджрачхедика *Праджня-парамита.* Смысл ее в том, что Достигшего Совершенства нельзя распознать с помощью формы.

§ 57

Шесть проникновений (лю тун, санскр. *абхиджна)* — в каноническом буддизме это шесть чудесных способностей, к которым традиционно относят следующие: способность перемещаться в любом пространстве любым способом; способность все видеть; способность различать всякий звук в мире форм; способность понимать мысли других существ; знание всех предшествующих перерождений; умение освобождаться от страстей.

Святые отшельники (шэнь сянь) — в данном случае «ясновидящий» (персонаж индийской мифологии) заменен китайским бессмертным даосом.

Асуры (асюло, санскр. *асур)* — злые силы, или демоны, которые были в вечной вражде с небожителями.

Сильный демон (да ли гуй) — эпитет одного из правителей асуров (персонаж индийской мифологии).

Небесный Владыка (тянь-ди ши) — эпитет Индры (персонаж индийского пантеона). Буддийской литературе известно множество историй, рассказывающих о битвах Индры с асурами.

Скверна, проистекающая из пяти скандх (у юнь лоу) — это пять компонентов, входящих во все существующее (санскр. *скандха*). Эти компоненты суть: материальные свойства, или признаки *(сэ,* санскр. *рупа)*; ощущения (*шоу*, санскр. *ведана*); наклонности, или способности различать и формировать представления *(сян,* санскр. *самджня)*; деятельный аспект психики *(син,* санскр. *самскара)*, сознание *(ши,* санскр. *виджняна)*.

§ 58

Ходит по земле (ди син) — обычный способ передвижения Линь-цзи противопоставляет чудодейственным способностям Сверхмудрого перемещаться в необычном пространстве (идти по воде, парить в воздухе и т. д.), ибо для Линь-цзи «сверхмудрость» — это свойство обычного человека.

§ 59

В монастыре — досл. «в густом лесу» *(цун лин);* так называли в Китае буддийские монастыри, которые обычно строились в лесистой местности, а кельи примыкали одна к другой, как деревья в лесу.

§ 60

Друг добра (шань чжиши) — метафора для наставника.

Нащупывает (нянь) — одно из танских просторечий, которыми изобилует данный параграф.

Словесная каверза (цзи цюань юй лу) — досл. «каверзное слововедение» — выражение, типичное для чаньской лексики танской эпохи.

Кидает... на уголок рта (сян... коу цзяо-тоу цуань го) — характерное для чаньских текстов танское просторечие.

Кусок материала (цзин куайцзы) — под материалом, очевидно, подразумевается «ситуация»; кусок материи — также типично чаньский просторечный оборот.

Обнажает половину своего тела (сань бань шэнь)... — так называют в чань-буддизме действие, когда наставник с помощью таинственных жестов и загадочных слов как бы раскрывает частично глубокую истину, делая ее доступной лишь тому, кто обладает истинно воспринимающим оком, оставляя ее скрытой от всех остальных.

Уловка (?) — так мы передаем выражение *чабе.*

Захлопнуть в ловушке (бай пу) — специфически чаньское разговорное выражение.

§ 61

... сколько волосков осталось в их бровях. — Выпадение бровей считалось следствием недостойного поведения.

§ 62

Винайя (кит. *пини*) — часть буддийского канона, представляющая собой дисциплинарный кодекс монахов.

Осознал себя (цзы шэн) — обычно в таком значении канонический буддизм использует выражение *у* или *цзюе*; выражение же *цзышэн* заимствовано из Лунь-юя.

§ 63

Убивайте будду... (ша фо...) — знаменитая формула «богохульства» Линь-цзи, поданная в виде парадоксов диалектики школы мадхъямика.

Китайцы особенно остро чувствовали заключенную в ней хулу, ибо она направлена против этических основ конфуцианской сыновней почти-

тельности. Позднее, в XII в. в связи с приведенной формулой говорили, что если бы Линь-цзи не был чаньским наставником, он мог бы стать главой банды.

§ 64

... у меня нет ни одной дхармы, которую я бы мог передать людям (*у и фа юй жэнь*). — Распространенная формула, которую можно встретить у многих наставников.

Десять и пять лет (ши нянь у суй) — один из способов обозначения неопределенного числа.

§ 66

Дерево бодхи (пути шу) — термин употреблен не в его обычном для канонического буддизма значении, а как метафора для обозначения состояния просветленности.

Дерево омрачения (*у мин шу*, санскр. *а видья*) — употребляется как метафора для обозначения состояния первоначального неведения.

Шесть дорог [*существования*] *и четыре вида рождений (лю дао сы шэн)* — имеется в виду шесть степеней перерождений и четыре способа появления на свет живых существ, согласно представлениям буддийской биологии (из утробы — у человека, из яйца — у птиц, из влаги — у насекомых, из метаморфоз — у небожителей).

...покрываетесь волосами и носите рога (пи мао дай цзяо) — метафора, обозначающая рождение в облике животного.

Неожиданный недуг (хэн бин) — за этим названием стоят болезни, якобы ниспосланные небом, имеющие смертельный исход.

Последняя фраза представляет собой цитату из *Вималакирти-нирдеша-сутры*.

§ 67

«*Мое сознание меняется...*» и до конца параграфа идет цитата — гатха, принадлежащая XXII Патриарху по индийской линии.

§ 68

...жизнь и смерть следуют друг за другом (сы-хо сюнь жань).— Представляется, что смысл этой фразы связан с содержанием всего параграфа, который является вводным к рассматриваемым далее четырем случаям испытания хозяином гостя и наоборот. Строгий порядок высказывания сторон в этом случае сравнивается с неизменной закономерностью смены жизни и смерти.

Действуют всем существом (цюаньти цзоюн) — имеются в виду удары кулаком, палкой, резкие подскоки со скамьи, внезапный быстрый уход и т. д. Очевидно, «действие всем существом» противопоставляется проповеди словом.

...ездят верхом на льве... на правителя-слона — выражение явно ассоциируется с бодхисаттвами Маньджушри и Самантабхадрой: в буддийской иконологии первый изображался верхом на льве, второй — на слоне.

...протягивает [*наставнику*] *липкий таз* — липкий таз *(цзяо пэньцза)* очевидно обозначает какую-то приманку, которую испытующий кладет испытуемому (?).

Друг добра ничего не предлагает — хозяин, т. е. наставник, заводит гостя, т. е. ученика, в тупик, заставляя последнего отказаться от всех вопросов.

§ 69

Иногда ученик предстает перед другом добра в соответствии с состоянием чистоты. — Здесь рассматривается вариант, когда хозяин-наставник и гость-ученик выступают как равные, т. е. оба оказываются в роли хозяина-наставника.

Иногда ученик предстает перед другом добра закованным в кандалы и цепи. — Так выглядит вариант, когда хозяин-наставник и гость-ученик оба выступают, опутанные иллюзиями.

§ 71

«Это можно уподобить рыбе...» — несколько видоизмененное изречение из *Кармасиддхипракарана*, автор Васубандху. Смысл его следующий: если о рыбе мы узнаем по волнам, которые она поднимает, то о мыслях человека — по действиям, которые производит его тело, и словам, которые произносит его рот.

§ 72

Три категории (сань чжун) — с учетом тех, что обладают «особо выдающимися взглядами», о которых сказано ниже, получается четыре группы, которые ассоциируются с четырьмя альтернативами (см. § 25—26).

§ 74

Я преемствовал Дхарму Будды законным путем... — далее перечисляются те, кого Линь-цзи считал своими духовными наставниками, хотя непосредственные его учителя — Хуан-бо и Да-юй здесь не упомянуты.

Кроме Дань-ся, все далее поименованные наставники принадлежали к ветви чань, наиболее характерной для конца периода Тан, основателем этой ветви был знаменитый Ма-цзу, или патриарх Ма (709—788). К этой же ветви чань принадлежал и Хуан-бо.

Дао-и — т. е. Ма-цзу, которого можно назвать духовным «дедушкой» Линь-цзи, родом из Сычуани.

Лу-шань — один из лучших учеников Ма-цзу. Жил в горах Лушань провинции Цзянси.

Дань-ся — имя его Тянь-жань (738—823), жил в горах Даньсяшань, что в области Дин провинции Хэнань. Вначале Дань-ся был конфуцианцем. Его наставниками в чань были Ма-цзу и Ши-тоу.

Играл жемчугами (вань чжу) — намек на раннее сочинение Дань-ся, носившее название «Игра с жемчугом».

[*Дерево*] *хуанбо* — китайский пробковый дуб, из коры которого изготовлялся желтый краситель и горький лекарственный препарат.

Ши-гун — имя его Хуэй-цзан, жил в горах Шугуншань, что в области Фу провинции Цзянси. О нем известно, что до встречи с Ма-цзу он был профессиональным охотником. Пройдя обучение у Ма-цзу и сделавшись наставником, он испытывал тех, кто к нему приходил, натягивая лук и целясь в них.

§ 75

Становление и разрушение (чэн-хуай) — очевидно, имеются в виду приемы, которые применял Линь-цзи к консультируемым (положительные или отрицательные) в зависимости от того, кто перед ним оказывался.

Я обряжаюсь в несколько видов одежды... — в основе этой фразы и параграфа в целом лежит игра слов (*и*-«одежда» и *и*-«зависимость»). Используя одинаковое звучание этих слов, Линь-цзи, говоря об одежде, подразумевает зависимость.

§ 76

Море дыхания (ци хай) — понятие даосской физиологии. Этим термином обозначают жизненно важный центр дыхания, который помещается несколько ниже пупка и именуется нижним «полем киновари».

Круг пупка (ци лунь) — с этой областью буддисты связывают свои представления о фонетике и языке в целом.

Встретив его и не узнаешь... — старое изречение (источник не установлен), к которому часто прибегали чаньские наставники, когда хотели сказать, что для «настоящего человека» не имеют значения ни индивидуальные признаки человека, ни его имя.

§ 77

...играют в передачу слов — игра, напоминающая наш испорченный телефон. Смысл последней фразы не совсем ясен.

(Продолжение следует)

Хуэй-юань

МОНАХ НЕ ДОЛЖЕН ОКАЗЫВАТЬ ПОЧЕСТИ ИМПЕРАТОРУ

Автор предлагаемого ниже трактата Хуэй-юань (334—416) — одна из ключевых фигур в истории китайского буддизма, соизмеримая с такими величинами, как Кумараджива, Сюань-цзан или Хуэй-нэн. С каждой из этих личностей связан определенный рубеж или поворот в истории развития буддизма в Китае. С Хуэй-юанем прежде всего ассоциируется зарождение в китайском буддизме школы «Чистая Земля» и создание духовного сообщества «Белый лотос»[1]. Но не меньшее значение для дальнейшей судьбы буддизма в Восточной Азии имеет и его участие в полемике IV—V вв., разгоревшейся в высших кругах китайской администрации при династии Цзинь (265—420) по поводу статуса сангхи в Срединном государстве — кардинального вопроса, решение которого предопределяло судьбу и направление развития буддийского учения в Китае[2]. Именно этой проблеме и посвящен предлагаемый ниже текст.

На первый взгляд, вопрос о том, какие почести должен при встрече оказывать императору буддийский монах, может показаться частным и незначительным. Однако он сразу перестает быть таким, как только мы вспомним, какое место подобная проблема занимала в истории раннего христианства, и поймем, что в этой форме решался вопрос статуса сторон во взаимоотношениях государства и мировых религий.

Дискуссии, подобные цзиньской, естественно, не возникают в тех случаях, когда мировая религия создает в новой сфере своего распространения монопольный идеологический комплекс и, в сущности, новую государственность, которая рассматривается зачастую в качестве необходимого, но подсобного института, обеспечивающего существование и распространение новой религии. Как известно, именно так и обстояло дело в период средневековья во многих странах, как в Европе, так и в Азии.

Напротив, если распространение новой мировой религии происходит в виде диффузии в старые верования и в старую государственность, проблема взаимного статуса приобретает судьбоносный характер. Хорошо известно, что именно так и обстояло дело в Римской империи. Именно так было и в Китае. Но, в отличие от Рима, новой мировой религии в Китае не удалось подчинить себе традиционную государственность. Победа, в конечном счете, осталась за последней. Поэтому уже в цзиньской полемике проблема статуса решалась в более скромных рамках — в рамках борьбы за автономию сангхи. Автономия — вот та цель, которую ставит перед собой Хуэй-юань в своем трактате.

Разумеется, такой сугубо историко-религиозной проблемы далеко недостаточно, чтобы сделать трактат «Монах не должен оказывать почести императору» предметом широкого интереса. И трактат этим далеко не ограничивается. Его смело можно отнести к довольно небольшому кругу китайских буддийских текстов, отличающихся исключительной информативностью и поражающих глубиной идей. Все это привнесено в трактат в качестве теоретического обоснования автономии буддийской общины, обоснования, которое затрагивает широкий круг не только религиозных, но и общекультурных вопросов, и которое представляет главный интерес как в буддологическом, так и в синологическом плане.

С идеологической точки зрения, как нам представляется, трактат Хуэй-юаня интересен в трех аспектах. Если располагать их по широте темы, то на первое место несомненно следует поставить столкновение двух этапов человеческого мировоззрения, выразившееся в дилемме или, скорее, антитезе «космос—откровение».

Как известно, во всех культурных очагах древности первоначальная духовная работа протекала в четких рамках «космического» мировоззрения. Человек не выделял себя из космоса и считал себя его неотъемлемой частью, полагая, что нахождение в гармонии с ним является для человека и наивысшей целью, и наилучшим из возможных состояний. Затем в различных очагах древней культуры произошло то, что принято называть «философским прорывом». Эмпирически

данный космос был поставлен под сомнение. Новые интеллектуальные тенденции стремились дезавуировать его в качестве единственно возможной и высшей реальности и выйти за его пределы. Подобные интеллектуальные процессы имели место как в Индии, так и в Китае[3]. Однако в Индии, в частности в буддизме, этот процесс разрыва с эмпирическим космосом приобрел гораздо более радикальные формы, нежели в традиционной китайской культуре. Поэтому для Хуэй-юаня, пытавшегося доказать китайским властям право сангхи на автономию и обосновывавшего эту автономию трансцендентным характером целей бхикшу, этого «прорыва» в Китае как бы и не существовало. Его рассуждения целиком построены на антитезе устремлений монаха всему естественно данному миру, который в наиболее общем виде фигурирует в его трактате в качестве мира Превращений, в отличие от неизменного мира буддийского учения. Поворот, скажем, весьма необычный для доктрины Шакьямуни.

Второй аспект — анализ традиционной китайской культуры как целого с точки зрения наблюдателя, физически находившегося внутри нее, но духовно вышедшего за ее пределы. Этот ракурс интересен прежде всего синологам. Идеологически второй аспект непосредственно связан с первым и является его логическим развитием. Духовная культура, сделавшая ставку на трансцендентное, дает характеристику другой культуре, продолжающей опираться на единство с космосом, как предшествующей фазе духовного развития. Интересно отметить при этом, что Хуэй-юань не делает никакого различия между традиционными китайскими учениями, относя их все к классу «естественных» (*тяньшу*), возникших на общей космологической почве. В китайской культуре, увиденной глазами Хуэй-юаня, имевшего, кстати, и традиционное китайское образование, первое место как наиболее общей идеологической максиме отводится императорскому «космологизму». Именно он в наиболее общем плане определял в китайской культуре взаимоотношения человека с миром, в основе которых лежала космическая система «воздаяния по принципу эха и тени» (*ин сян чжи бао*). Второе место явно принадлежало даосизму как доктрине, наиболее близкой к космосу. Что же касается влияния характерной для Конфуция императивной этики, равно как и всей конфуцианской доктрины, то их существование как неких отдельных факторов духовной культуры во внимание не принимается. Это служит еще одним подтверждением того, что концепция доминирующего влияния конфуцианства на всю китайскую культуру имеет довольно позднее происхождение. Можно лишь удивляться той глубине в анализе китайской культуры, которой достиг Хуэй-юань, по праву заслуживающий звания одного

из самых глубоких китайских мыслителей. Сделал он это в значительной мере благодаря противопоставлению «космос—трансценденция». Однако надо отметить, что это противопоставление в значительной мере было им преувеличено. Во-первых, с позиций сегодняшнего дня можно сказать, что «космологизм» оказался отнюдь не пройденным этапом в интеллектуальном развитии человечества. В настоящее время он переживает подлинный ренессанс. И в этом свете нежелание китайской духовной культуры порвать с космосом смотрится уже в совершенно ином плане. Во-вторых, Хуэй-юань явно недооценил китайский космологизм и не мог предположить, сколь сильно механика «воздаяния по принципу эха и тени» проникнет в буддийскую религиозную практику в Китае [4].

Третий аспект касается чисто буддийской проблематики. Поскольку речь об этом идет преимущественно в заключительных разделах трактата, то мы предполагаем остановится на них при их публикации.

* * *

Предисловие

При династии Цзинь в период правления под девизом Сянь кан («Всеобщий мир», 335—342) военачальник Юй Бин, имевший чин чэци цзянцзюнь [5], высказал сомнения относительно того, что буддийские монахи [правомерно] отвергают обряды поклонения императору. Ему ответил военачальник Хэ, имевший чин пяоци цзянцзюнь [6], который и разъяснил [этот вопрос] [7]. Однако в период правления под девизом Юань син («Первоначальный подъем [государства]», 402—404) тайвэй Хуань-гун [8] вновь поднял эту проблему [9], считая, что у Юй [Бина] она освещена не полностью.

В своем письме в восемь присутствий [Хуань-гун] писал: «Хотя по отношению к [миру естественных] Превращений [10] буддисты проявляют высокомерие, предпочитая погружаться в безбрежное и туманное и выходить за пределы того, что дано нам слухом и зрением, относительно почтения как основы [общественных отношений] не должно быть никакого различия между теми, кто вышел и кто продолжает оставаться [в семье] [11]. Ведь то, к чему стремятся «уповающие» [12], отнюдь не [направлено на] уничтожение почтения и уважения. Лао-цзы, государи и князья относятся к трем Великим Началам [13]. Если вникнуть в то, в чем состоит важность [этих трех начал], то можно сказать, что она состоит в том, чтобы

обеспечивать жизнь и способствовать движению [всего сущего] [14]. Неужели же Совершенномудрый приравнивается к двум частям мироздания только за то, что он занимает трон? С помощью благой способности Неба и Земли к порождению [государи] содействуют рождению и упорядочению всего сущего. [Все эти благие силы порождения и упорядочения] содержатся в государе, поэтому все мы почитаем его как священный сосуд, и тогда сущность, заключенная в этом теле, достигает процветания. Разве [здесь речь идет лишь] о поклонении пустому образу, разве смысл [этого поклонения] сводится лишь к особе императора?!

Поскольку каждый монах получает свою жизнь благодаря существованию государства и [удовлетворяет] свои ежедневные потребности благодаря упорядоченной [императором] жизни, то как же он может, пользуясь этим благотворным воздействием [императора], отказываться от [предписанных] норм поведения [по отношению к императору], как же он может, будучи облагодетельствованным [императором], [проявляющим по отношению к нему] милость, отбросить почитание императора?» [15]

К настоящему времени [на это письмо] ответило уже много государственных мужей и знаменитых мудрецов. И хотя временами их слова [кажутся мне] непонятными, все [эти ответы] содержат и хорошее. [В них люди] до конца выражают [обуревающие их] тревоги и [пытаются] привести в порядок свои чувства. [Если] позволить Наивысшему Пути погибнуть в мирской пыли, а просветленному сознанию быть искаженным человеческими делами, то — увы! это бы было причиной многих несчастий и неблагоприятным поворотом событий на тысячи лет. Опасаясь как бы Великое Учение не погибло и заботясь о том, чтобы не были забыты прошлые деяния, я написал трактат в пяти частях, где изложил свои ничтожные мысли. Разве не говорят, что глубокий омут ждет утренней росы, чтобы пополнить свою бездонность. Надеюсь также и на то, что те из последующих государей, которые проявят почтение к учению Будды, внимательно прочтут его!

В семье [1] [16]

Буддийское учение придает огромную важность различию двух состояний человека: его пребыванию в семье и вне ее. Вышедшие из семьи распадаются на четыре категории [17]. [Все] они занимаются распространением учения и проникают в суть вещей. Следовательно, по своим свершениям они равны государям, [ибо содействуют] Превращениям [18] и занимаются устроением Пути [19]. Что же касается тех, кто реагирует на обычное и [занят] постижением [своего] времени,

то их хватает в любом поколении. Но встречаются еще и такие, которые «либо действуют, либо хранят себя»[20]. [В зависимости] от подъема или падения [государств и династий] они то проявляют себя, то исчезают. Среди них есть и такие, о которых стоит поговорить, [поэтому я] прошу разрешения сказать о них несколько кратких слов.

Если человек, находясь в семье, почитает Закон[21], то он [все-таки] относится к людям, находящимся в согласии с [миром] Превращений. В своих чувствах он не изменяет обычному, и следы его лежат в пределах [известного]. Поэтому он наделен естественной[22] любовью и выполняет обряды почитания государя. Обряды и почитание являются [в данном случае] основой. Следуя им, [подобные люди] приходят затем к Учению[23]. [Если доискиваться] корней, обусловивших [подобное поведение], то [надо сказать, что] причины и достижения [таких действий] лежат в глубокой древности. Вот почему [таких людей] обучали любви, следуя чувству родства, и тогда люди понимали, что они наделены естественным милосердием. [Вот почему таких людей] обучали почтительности, основываясь на страхе перед отцом, и люди понимали, что они обладают чувством естественного почтения. Оба эти чувства исходят из [смутного осознания] ответов[24]. Поскольку ответы могут приходить не тотчас, то возникает [настоятельная] необходимость ускорить эту основу [действий][25]. Поэтому [устанавливается такой порядок, когда] преступления влекут за собой наказания, и тогда люди, страшась их, становятся осмотрительными. [Поэтому] при императорском дворе раздают награды и титулы, и люди, радуясь этому, становятся деятельными [на службе]. Все это [не что иное, как] воздаяние, основанное на принципе действия эха и тени. Когда же [принципы действия этой системы воздаяния] уясняются, тогда она превращается в «учение»[26]. [Но это учение], проникая во все сущее, следует Превращениям и не меняет природы вещей.

Что это означает?

Потакать своему телу и сохранять жизнь означает застаиваться в [естественных] пределах. Увеличивать укорененность [в естественном мире] и углублять упроченность [в нем] означает непрестанно сохранять [свое собственное] «я»[27]. Если рассматривать свои желания как прекрасный сад, если относиться к слуху и зрению как к [возможности] приятного путешествия, то впадешь в глубочайшее опьянение от мирских удовольствий и не сможешь освободить себя и проявить [в себе что-нибудь] особенное. Поэтому [таких людей] обучают, как ограничивать себя. [Это обучение] является для них пределами [их личности]. И что за этими пределами, они не знают. Поскольку они не понимают того, что

находится за этими пределами, то они пребывают в великом согласии с [процессом] Превращений. А раз так, то они не могут, принимая благое воздействие [императора], будучи затопленными его милостями, отказываться от норм [его почитания], отказаться [от выражения по отношению к нему] почтения. Поэтому [такие люди], обрадовавшись ветру, [принесшему весть об учении] Шакья, прежде всего почитают своих родственников и оказывают почести государю. Для того чтобы изменить обыденному и вытащить шпильку из волос[28], надо подождать веления [судьбы?] и уже затем действовать. Если же у государя или родственников возникают сомнения [на этот счет], то [собравшиеся уходить из семьи] отказываются следовать [велению] своей воли и ждут согласия [государя и родственников]. Именно этим буддийское учение оказывает содействие поддержанию жизни [на земле] и помогает государю в преобразованиях и устроении Дао-пути.

[У всех], принявших участие в дискуссии, главный смысл был достаточно сходным, так что должностные лица, занимавшие как внутренние, так и внешние посты [с ее помощью] могли уяснить [для себя] содержание третьей воли[29]. Я же кратко изложил здесь свои мысли, чтобы выразить [в них свою] озабоченность.

Уход из семьи [II][30]

Уход из семьи означает переход за пределы, означает прекращение следов на вещах[31]. Те, [кто уходит из семьи], следуют учению, которое [утверждает]: познай, что причины страданий коренятся в твоем теле[32], перестать сохранять свое тело, и страдания прекратятся. Пойми, что порождение рождений заключено в [процессе] Превращений, перестань следовать этим Превращениям и ищи сущность. Поиски сущности заключены не в следовании Превращениям, поэтому [ушедшие из семьи] не ценят того, что способствует проникновению в процесс движения [всего сущего]. Прекращение страданий заключено не в сохранении своего тела, поэтому [ушедшие из семьи] не дорожат тем, что преумножает жизнь. Их принципы поведения не согласуются с тем, чего [требует их] материальная оболочка, их путь противоречит общепринятому [в мире]. Такой человек сам принимает на себя обет, который начинается с вытаскивания шпильки из волос, сам занимается установлением своей воли, которое начинается с того, что его материальная оболочка меняет свое облачение. [Эти люди] уходят из семьи, чтобы покинуть мир и осуществить свою волю. [Они] изменяют привычному и обыденному, чтобы стать на свой Путь.

Если [вы сами] изменяете мирскому и обыденному, то и [ваше] облачение не должно следовать тем правилам, которые предписываются мирскими канонами, если [вы] уходите от мира, то и следы [ваши] должны подняться высоко [над всем материальным]. Если [с ушедшими из семьи] все так и обстоит, то тогда они могут оказать помощь слабым мирянам, [находящимся в] глубоком течении жизни, могут вырывать темные корни [неблагоприятной кармы] из многих кальп. Они могут издалека определить [местонахождение] брода трех колесниц[33] и широко раскрыть дорогу небожителей. Если такой человек полностью проявит свое благое воздействие, то его путь распространится на все шесть степеней его родственников, а его милосердное воздействие затопит всю Поднебесную. И хотя [такой человек] не занимает трона ни государя, ни князя, по соболезнованию народу он равен императорскому стандарту. Поэтому можно считать, что хотя в душе [ушедшего от мира] нарушена обычная ценность вещей, он не изменяет своей сыновней почтительности, хотя в его внешнем поведении отсутствует почитание государя, он не теряет своей почтительности [к нему]. Если рассматривать вещи с этой точки зрения, то окажется, что у того, кто постиг [необходимость] подняться над [миром] Превращений и заняться поисками сущности, принципы поведения глубоки, а внешние проявления [этих принципов] — искренни. У того же, кто занят только возвышениями и падениями [государств и династий] и рассуждает о гуманности[34], свершения — малозначащие, а милосердие — мелкое. А если это так, то даже если [ушедший из семьи], увидев перед собой темную гору[35], повернет назад, в этом не будет ничего постыдного. Разве можно его почитание государя и сыновнюю почтительность равнять с теми людьми, которые следуют за Превращениями, с теми придворными мудрецами, которые зря получают свое жалование?!

Ищущие сущность не следуют Превращениям [III]

Вопрос: Если следовать мысли Лао-цзы, то Небо и Земля считаются великими за то, что они обретают единство[36], а князья и государи почитаются за то, что они воплощают в себе согласованность с [процессом] Превращений. Обретать единство, [как Небо и Земля], означает становиться основой для всех десяти тысяч Превращений. Воплощать в себе согласованность, [как князья и государи], означает совершать подвиг проникновения в ход [всего сущего]. Если это так, то прояснение сущности находится в предельном воплощении [всех превращений], а это предельное воплощение непременно должно проистекать из согласования с превраще-

ниями. Именно поэтому среди оставленных древними мудрецами прекрасных рассуждений [на эту тему] нет никаких расхождений в этом вопросе. Придерживаться иной точки зрения, чем во всех этих трактатах, не имеет смысла. Да и как [вообще] можно говорить «не согласуйтесь с Превращениями»? [37]

Ответ: Все, что находится в пределах [материального мира], обязано своим появлением на свет Великим Превращениям. И хотя мириады созданий обладают необозримым множеством особенностей и степень совершенства их различна, если говорить о них предельно обобщенно, то [можно сказать, что] все они делятся на одушевленные и неодушевленные. Быть одушевленным означает быть наделенным чувствами в процессе Превращений. Быть неодушевленным означает не иметь чувств в процессе Превращений. У тех, кто не имеет чувств в процессе Превращений, с окончанием Превращения—воплощения заканчивается и жизнь. Если жизнь возникает не от чувств, то с разрушением формы прекращаются и Превращения. Те же, кто обладает чувствами в процессе Превращений, действуют, реагируя на вещи. Поскольку их действия непременно [осуществляются] с помощью чувств, то их жизнь не прекращается. Поскольку их жизнь не прекращается, то их Превращения—воплощения [все] ширятся и ширятся, формы [их перевоплощений] все умножаются и умножаются, чувства все накапливаются и накапливаются, а их бремя все увеличивается и увеличивается. В этом и заключается их бедствие, которое невозможно передать словами! [38] Поэтому в сутре сказано: «Нирвана не знает изменений, она — то место, где прекращаются Превращения. Поток же дел в трех мирах [39] — это прибежище преступлений и горестей».

Когда Превращения исчерпываются, то и цепь причинности навечно прерывается. Когда же течение дел продолжается, то и бедствия не прекращаются. Жизнь относится к своей материальной оболочке как к оковам, а возникает жизнь от наличия Превращений. Превращения сопряжены с раздражением [и возбуждением] чувств, в результате чего в духе происходит перенапряжение основы, а у мудрости замутняется ее ясность. Если замкнуться исключительно в этих пределах, то [тогда человек] остается наедине со своим «я», а то, что происходит вокруг него, сводится лишь к передвижению. При таком положении поводья разума утрачивают свою руководящую силу, а грязь жизни с каждым днем все прибывает и прибывает, [в такой ситуации] привязанность и алчность начинают течь широкими потоками. Кто же может [в таких делах] ограничиться одним разом?

По этой причине человек обращается вновь к основе и начинает искать сущность, и тогда жизнь не перенапрягает свою духовность. [А когда человек] преодолевает пыльные пределы [материального мира], его чувства перестают отягощать его жизнь. [В том же случае, когда] жизнь не отягощена чувствами, жизнь можно прекратить. [В том случае, когда] дух не обременен жизнью, дух можно погасить. Погасший дух прерывает [действие сознания в его] границах[40]. Поэтому его называют нирваной. А такое наименование, как «нирвана», разве может даваться попусту?

Разрешите теперь перейти к сути дела. Небо и Земля хотя и велики своими способностями к порождению жизни, [тем не менее] не могут заставить живущее не умирать. Князья и государи хотя и славны своими способностями сохранения [всего живущего], [тем не менее] не могут заставить живущее не страдать. По этой причине в предыдущем рассуждении сказано: постигни, что обременяющие тебя бедствия коренятся в [твоем] теле. Не сохраняя тело, ты прекращаешь бедствия. Постигни, что цепь порождений[41] присуща [процессу] Превращений. Не следуя Превращениям, [ты начинаешь] поиск сущности. Смысл заключается именно в этом[42]. Поскольку же смысл заключается именно в этом, постольку и монах противится совершению церемоний по отношению к обладателю десяти тысяч колесниц[43] и высоко ставит свою миссию. Хотя он и не наделен титулом государя или князя, [он принадлежит к тем], кто орошает [других] своим милосердием![44]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О Хуэй-юане см. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China, Leiden, E. J. Brill, 1959, p. 202—239.

[2] Подробнее об этой полемике см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. Из буддийской полемики в Китае в IV—V вв. — сб. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.; Наука. 1987. С. 47—70.

[3] Ш. Н. Айзенштадт так определяет сущность идеологического конфликта того времени: «Эта революция или, точнее, серия революций, обозначаемая с легкой руки Карла Ясперса как „осевая эпоха“, связана с возникновением, концептуализацией и институциализацией понятий о коренном конфликте между порядком трансцендентным и порядком от мира сего» (Айзенштадт Ш. Н. Осевая эпоха: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий — сб. Ориентация— поиск. Восток в теориях и гипотезах. М.: Наука. 1992. С. 42). Характеризуя степень конфликта между двумя этими порядками в различных странах, Ш. Н. Айзенштадт оценивает китайский вариант как нерадикальный и «секулярный» — там же. С. 59.

[4] Об этом убедительно свидетельствуют тексты буддийских молений, в которых традиционная система воздаяния (*бао*), и прежде всего воздаяние государю за его милости, играет первостепенную роль. См. об

этом, например, Contribution aux Etudes de Touenhouang. vol. III, Publication de l' EFEO, P., 1984, p. 217.

[5] Юй Бин — регент малолетнего императора династии Цзинь Чэн-ди (326—342). В 340 г. он опубликовал соответствующий указ на эту тему. Перевод двух его указов на эту тему см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 61—63. Биографию Юй Бина см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 73. Сер. «Эршиуши», Шанхай. 1987. Т. 2. С. 1469/225).

[6] Ответ Хэ Чуна см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 62—63; «летающий генерал» Хэ Чун занимал при императоре Чэн-ди высший административный пост и фактически делил реальную политическую власть с Юй Бином; биографию Хэ Чуна см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 77. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1481/237).

[7] Сам Хэ Чун отличался редким политическим прагматизмом и даже сомневался в существовании Шакьямуни, но видел практическую пользу буддизма в его благотворном влиянии на нравы. Возможно, на его позицию по отношению к сангхе повлияло и то обстоятельство, что его младший брат Хэ Чжунь, находившийся в свойстве с императорской фамилией, был ревностным буддистом. Биографию Хэ Чжуня см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 93. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1527/283).

[8] Биографию Хуань Сюаня см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 99. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1546—1548/302—304).

[9] Дискуссия вокруг статуса монаха при династии Цзинь как бы распадается на два этапа. Юй Бин начал ее в 340 г. Затем через 60 лет она была фактически возобновлена Хуань Сюанем.

[10] *Хуа* — очень многозначное понятие в традиционнном китайском мировоззрении. Но в космологическом плане, как оно употреблено у Хуань Сюаня и далее у Хуэй-юаня, это — доступный нашим чувствам эмпирический мир, обозначенный, в духе даосской традиции, через свой динамический момент, что в какой-то мере сближало традиционное китайское понимание эмпирического мира с буддийским подходом к нему.

[11] Таковы были китайские выражения, обозначающие жизнь в миру и уход из него.

[12] По всей вероятности, «уповающие» — это желающие уйти в монахи или уже принявшие монашеский сан.

[13] Три Великих Начала, по нашему мнению, в данном контексте, обозначают Небо и Землю как порождающие начала, и государя — как упорядочивающего все сущее.

[14] Словосочетание «*тун юнь*» буквально означает «проникнуть в движение». Но в данном контексте понимается движение как циклический процесс в мире Превращений, в который государь должен проникнуть с целью содействия этому процессу и упорядочения всего сущего. Поскольку буквальный перевод дезориентировал бы читателя, превращая функцию императора в гносеологическую, то необходимо было отступить от буквальной передачи текста.

[15] Перевод письма Хуань Сюаня, которое пересказывает здесь Хуэйюань. См. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 64—65.

[16] См. примеч. 11. Если «быть монахом» обозначалось по-китайски как «*чу цзя*» (уйти из семьи), то «быть мирянином» соответственно обозначалось как «*цзай цзя*» (быть в семье), что, безусловно, указывает на гораздо большую роль семьи в Китае, чем на Западе.

[17] *Сы кэ* (четыре категории) — точно такого термина нет в буддийских словарях. По всей видимости, «*сы кэ*» здесь употреблено вместо «*сы шэн*» («четырех видов совершенномудрых»), под которыми имеются в виду будды, пратьекабудды, бодхисаттвы и шраваки, т. е. «услышавшие» учение.

[18] О Превращениях см. примеч. 10. В данном случае значение понятия «*хуа*» слегка смещается в сторону значения «преображение к лучшему», которым и занимался император. Именно на этой почве «преображения» в деятельности монахов и императоров наблюдается нечто общее.

[19] *Дао* (путь) — это понятие употреблено в данном случае в значении правильного направления, которое императорская деятельность придает развитию всего эмпирического мира, и особенно политического организма.

[20] Речь идет о принципиальных людях, «совершенных мужах» (*цзюнь-цзы*), которые занимаются общественно полезной деятельностью лишь в том случае, когда есть возможность действовать согласно своим принципам. Текст намекает на одно из высказываний Конфуция, обращенное к его любимому ученику Янь Юаню: «Когда нас используют, мы действуем (*син*), когда нас отвергают, мы удаляемся от дел (*цан*). Только я и вы можете так поступать». — Древнекитайская философия, М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 154. Именно на основе этого выражения и составлено у Хуэй-юаня словосочетание «*син цан*» (действовать и скрываться).

[21] *Фа (Закон)*, который в данном случае, несомненно, обозначает «учение Будды». Интересно, что Хуэй-юань хочет подчеркнуть, что почитание буддийского учения теми, кто «остался в семье», не приводит к их радикальной внутренней трансформации.

[22] В тексте «*тянь шу*» — буквально это словосочетание означает «принадлежащий небу», но поскольку «небо» в данном контексте понимается как естественный феномен, как синоним природы, мы предпочли перевод «естественный».

[23] Под термином «цзяо» (учения) имеются в данном случае в виду, по всей вероятности, все традиционные китайские учения, которые как естественные противопоставляются буддийскому учению как трансцендентному.

[24] *Мин ин* (Темный ответ) — один из технических буддийских терминов, описывающих взаимодействие Будды с миром. Но в данном случае он употреблен для обозначения концепции причинности и воздаяния в традиционной китайской культуре.

[25] Под «ускорением основы действий» Хуэй-юань подразумевает весь общественный порядок. Применительно к Китаю подобное толкование имело бóльшую силу, поскольку проблема надлежащих карательных и поощрительных мер занимала одно из центральных мест в официальной идеологии.

[26] Оценка Хуэй-юанем всех традиционных китайских доктрин как «естественных» и не вышедших «за пределы» еще раз подтверждает тот факт, что при столкновении буддизма с китайской культурой возникла идеологическая ситуация, как бы еще раз воспроизводящая духовную коллизию осевого времени с его антитезой «эмпирическое—трансцендентное».

[27] *Во* — «я» как феномен сознания в отличие от физического «я», для которого чаще употребляется «шэнь». Для буддистов представление о собственном «я» как о неком хозяине, постоянно распоряжающемся нашим телом и постоянно пребывающем в нем, является одной из фундаментальных ошибок непросвещенного сознания. Интересно отметить, что для психологов утрата этого представления является одним из главных критериев психического нездоровья. Психопатология и буддизм как бы располагаются в симметричных пограничных областях нашего сознания — в до-личностной и после-личностной.

[28] *Вытащить шпильку из волос* — образное выражение, обозначающее уход в монахи, который знаменуется отказом от официально предписанной прически.

[29] *Первая воля* — стремление Неба и Земли порождать все сущее, вторая воля — стремление родителей дать жизнь детям и третья воля — стремление монаха заняться поисками сущностного мира.

[30] *Чу цзя* (уход из семьи), что по-русски означает, как мы отмечали выше, «уход от мира», понимается Хуэй-юанем не как перемена своего социального статуса типа «постригся в монахи», а как радикальная духовная перемена.

[31] Понимая уход в монахи прежде всего как радикальную духовную трансформацию, Хуэй-юань считает, что она должна быть ознаменована полным прекращением какого-либо соприкосновения с миром обыденным, действуя в котором, мы невольно «оставляем следы на вещах и тем ухудшаем свою карму».

[32] Выше (см. примеч. 27) мы уже говорили о различии двух обозначений «я» — «*во*» и «*шэнь*». Хуэй-юань в этом трактате часто употребляет «*шэнь*» вместо «*во*», как бы желая подчеркнуть физическую доминанту в традиционном китайском мировоззрении.

[33] *Цзинь* (брод) тесно связан с буддийским представлением о спасении как переправе через реку, «парамите». «Три колесницы» — очень многозначный буддийский термин, и контекст не дает возможности в данном случае определить его точное значение. Скорее всего имеются в виду три пути: путь архатов, пратьекабудд и бодхисаттв.

[34] *Жэнь* (гуманность) — одна из основных категорий в учении Конфуция. «Рассуждающие о гуманности» — конфуцианцы, реальные достижения которых, по мнению Хуэй-юаня, незначительны.

[35] *Мин шань* (темная гора) — гора с таким названием находится в провинции Хэнань. Однако составители сборника буддийских материалов не отметили «Мин шань» как имя собственное. См. *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь* (Сборник материалов по истории буддийской мысли в Китае), Пекин, 1987. Т. 1. С. 82. Скорее всего, это — выразительный образ, которым Хуэй-юань обозначил трудности, возникающие на монашеском пути.

[36] Квалификация Неба и Земли как «великих» содержится в 25-й главе «Даодэцзина». Они великие в силу своей роли в генезисе космоса от хаоса до государства. Этот процесс образует совокупность четырех «великих»: первозданный хаос, небо, земля и государь. См. Duyvendak J-L. Le livre de lavoie et de lavertu, Paris, 1953, p. 56—57.

[37] Вопрос к Хуэй-юаню составлен исходя из основных положений даосизма, к которому в своих основных положениях была близка и императорская идеология. Нельзя упускать из виду, что с точки зрения официальной доктрины император сохранял ощутимую близость к космосу не только по роли в космогоническом процессе, но и по форме. Так, инициатор полемики Юй Бин в одном из своих докладов трону писал: «В настоящее время я искренне желаю, чтобы государь расширил свой охват, равный все накрывающему своду небес, и углубил свою прочность, равную все несущей на себе толще земли» — см. Цзинь шу, цз. 73. С. 1469/225. С этих мировоззренческих позиций «не согласоваться с Превращениями» было действительно невозможно.

[38] Определение жизни как страдания является одним из трех главных признаков буддийского учения, отличающего его от всех остальных систем мировоззрения. Три признака — трилакшана. Жизнь как страдание (санскр. *дуккха*, кит. *ку*, или *хуань*).

[39] *Сань цзе* (три мира) — согласно буддийским космологическим представлениям, наш мир делится на три части. Первая часть «*юй цзе*» (санскр. *камадхату*, или *камалока*). Эта часть отождествляется с чувственным миром. Она начинается местом юдоли, земным обиталищем и кончается местом блаженства — небом Тушита. Вторая часть — это иллюзорный мир форм «*сэ цзе*» (санскр. *рупадхату*, или *рупалока*). И, нако-

нец, третья часть, символизирующая освобождение сознания от ложных форм, «*у сэ цзе*» (санскр. *арупадхату*, или *арупалока*).

[40] *Цзин* (границы) — буддийский технический термин, обозначающий тот мир, который создается в сфере действия непросвещенного сознания.

[41] *Шэн шэн* — букв. «рождение жизни». Это выражение применялось в китайских буддийских текстах для описания бесконечной череды «жизнь—смерть—смерть—жизнь». Поэтому мы остановились как на наиболее адекватном на выражении «цепь порождений».

[42] Иными словами, Хуэй-юань хочет подчеркнуть, что в четырех приведенных выше положениях, связанных между собой причинной зависимостью, и заключен весь основной смысл данного раздела его трактата.

[43] Одно из почтительных обращений к китайскому императору.

[44] Переведенный нами текст принадлежит к разряду канонических и помещен в Буддийский канон. См. «*Да цзан*» *годов «тайсё»*, т. 52; однако для удобства перевода мы пользовались текстом, помещенным в китайской хрестоматии, поскольку он снабжен современной пунктуацией. Поэтому наш перевод можно считать основанным именно на этом издании. См. *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь* (Сборник материалов по истории буддийской мысли в Китае), Пекин. 1987. Т. 1. С. 81—83.

(Продолжение следует)

Догэн

РАССУЖДЕНИЯ О РАЗЛИЧЕНИИ ПУТИ

Трактат «Бэндова» (Рассуждения о различении Пути) написан основателем школы Сото-дзэн Догэном (1200—1253) в 1231 г. вскоре после его возвращения из Китая в Японию.

Догэн отправился в Китай в 1223 г., где наследовал традицию Жуцзина из монастыря Тяньтунсы. После возвращения в 1227 г. на родину Догэн некоторое время жил в столице Киото, вначале в монастыре Кэнниндзи, потом — в Косёдзи. Не желая вступать в контакты с правительственными кругами, Догэн удалился в провинцию Этидзэн, где основал храм Эйхэйдзи, превратившийся впоследствии в главный центр школы Сото.

Догэн является одним из самых оригинальных и глубоких японских мыслителей. В отличие от большинства буддийских деятелей того времени Догэн излагал свои идеи преимущественно на японском языке. Основы учения изложены им в монументальном сочинении «Сёбо гэндзо» (Сокровищница Глаза Истинного Закона). Но несмотря на авторитет основателя школы Сото, его сочинения в течение нескольких веков были преданы забвению.

Только в конце XVII в. тридцать пятый настоятель Эйхэйдзи — Кодзэн собрал все существующие рукописи «Сёбо

гэндзо» и расположил все входящие туда сочинения в хронологическом порядке, что составило 95 томов. В качестве вводного сочинения, предваряющего все последующие философские рассуждения Догэна, в этот свод был включен и трактат «Бэндова», который первоначально не входил в этот свод. Рукопись его из поколения в поколение передавалась в доме одного киотоского придворного.

В «Бэндова» достаточно отчетливо излагаются основные положения школы Сото. Основное внимание уделяется краеугольному камню всего учения: состояния «пробуждения» (*сатори*) легче и быстрее всего можно достичь с помощью практики сидячей медитации *(дзадзэн)*. Полемизируя с представителями других буддийских школ (в том числе и родственных дзэнских школ Риндзай и Дарумасю), Догэн утверждал, что все прочие виды религиозной практики, равно как и изучение буддийских текстов, могут быть только второстепенными, вспомогательными средствами, а единственная, унаследованная от самого Будды Шакьямуни истина открывается только перед теми, кто следует его наставлениям о важности сидячей медитации.

Полный перевод трактата «Бэндова» выполнен по изданию: Тэрада Тору и Мидзуно Яоко (ред.). Догэн, ч. 1, в серии «Нихон сисо но тайкэй». Токио, 1970. При составлении комментариев к переводу были использованы критические издания «Бэндова» в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй», т. 81. Токио, 1965 и «Сёбо гэндзо тюкай дзэнсё» (Сёбо гэндзо, с комментариями и пояснениями), Нётэй Дзимбо и Андо Бунъэй (ред). Т. 1. Токио, 1914.

Данный трактат Догэна неоднократно переводился на английский язык: Masunaga Reiho. The Soto Approach to Zen. Tokyo, 1958, с. 138—154; Waddell, Norman and Abe Masao. Dogen's Bendowa — The Eastern Buddhist, vol. 5, No. 1, 1971, с. 124—157; Nishiyama, Kosen and Stevens, John. Dogen Zenji's Shobogenzo. Sendai, 1975, vol. 1, с. 147—161; Richmond, Lew and Tanahashi Kazuaki. On the Endeavour of the Way. — Moon in a Dewdrop. San Francisco, 1985, с. 143—160; на французский язык: Faure, Bernard. Dogen. La Vision immediat. Paris, 1987, с. 75—111.

На русский язык трактат переведен впервые.

Все Будды-Татхагаты обладают наивысшим и несотворенным [1] чудесным искусством передачи чудесной Дхармы и достижения состояния ануттарасамъяк самбодхи [2]. Только в том случае, если [Дхарма] передавалась от одного будды к другому без малейших изменений, это может считаться образцом «самодостаточного самадхи» [3].

Правильным учением, ведущим к такому самадхи, является сидячая медитация. Хотя и считается, что люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь. Отбрасываешь ее, а она остается в руках — как же может она быть достоянием одного или многих? Пытаешься ее описать — не хватает слов, ибо она безгранична и в высь и в ширь. Все будды извечно пребывают в ней, но ни в одном объекте не ощутимы следы проявления их сознания. Все живые существа извечно ее используют, но осознание этого не проявляется в их сознании[4].

Задача метода единственного Пути следования истине, который я вам объясняю, состоит в том, чтобы помочь проявиться просветлению и практике, соединить всеобъемлемость с отстраненностью. Когда преодолеете все преграды и достигнете освобождения, утолщения на бамбуке или узлы на деревьях не будут вам мешать.

С того момента, как я пробудился сердцем и устремился на поиски Дхармы, я начал странствовать по Японии в поисках наставников. Тогда я повстречал Мёдзэна[5] из монастыря Кэнниндзи, и пока я был возле него, иней девять раз сменялся цветами. От него я услышал учение школы Риндзай. Мёдзэн считался лучшим учеником патриарха Эйсая[6], лишь он один унаследовал от патриарха истинную и наивысшую, несравненную традицию Будды. Никто из учеников не мог с ним сравниться.

Потом я отправился в Сунский Китай искать мудрость по обе стороны реки Чжэ и постиг учения всех «пяти домов»[7]. Наконец я пришел на гору Тайбо к наставнику Жуцзину[8], у которого и завершил свое обучение. Потом в начале годов Шао-дин (1228—1234) я вернулся на родину и замыслил распространять учение ради спасения живых существ — взвалил на плечи тяжкую ношу.

Однако в ожидании подходящего момента, когда станет возможным распространять Учение, я решил некоторое время — подобно облаку или ряске на воде — побродить по стране, постигая мысли древних мудрецов. Разве нет людей, которые не заботятся о славе и выгоде, а руководствуются лишь помыслами о том, как обрести правильный Путь? Но введенные в заблуждение невежественными учителями, они блуждают вслепую, упиваясь своими иллюзиями, и в конечном счете надолго оказываются в краю заблуждений. Когда же наступит для них время вырастить истинные семена праджни[9] и обрести правильный Путь? Если же я буду постоянно странствовать среди гор и рек, как же я смогу им помочь? И скорбя о заблудших, я решил записать все, что видел и слышал в чаньских монастырях в свою бытность в Сунском Китае, равно как и те сокровенные истины, которые унасле-

довал от своего мудрого наставника. Я хочу оставить для постигающих Учение истинную Дхарму Будды. В этом и состоит моя задача.

Великий наставник (Шакьямуни) во время собрания на Священной Горе[10] передал Дхарму Кашьяпе, после чего она передавалась от патриарха к патриарху, пока не дошла до Бодхидхармы[11]. Бодхидхарма отправился в страну Синдан (Китай) и передал Дхарму великому наставнику Хуэй-кэ[12]. Так началось распространение учения Будды в Восточном крае.

Благодаря «истинной передаче» Учение дошло до Шестого Патриарха, чаньского наставника Дацзяня[13]. К тому времени истинное Учение Будды уже распространилось в Восточной Хань (Китае), и появилось учение, не озабоченное доктринальными проблемами. У Шестого Патриарха было два способных ученика: Хуай-жан из Наньцюаня и Син-сы из Цинъюани[14]. Оба они наследовали «печать Будды» и стали наставниками людей и небожителей. В конечном счете эти два направления разделились на пять школ: школа Фаянь, школа Гуйян, школа Цаодун, школа Юньмэнь и школа Линьцзи. Сейчас в Сунском Китае повсюду распространено только учение школы Линьцзи. Но хотя и возникли пять разных «домов», все они обладали одной и той же «печатью сознания Будды»[15].

Хотя еще со времени династии Поздняя Хань в Китае начали распространяться буддийские сочинения, было неясно, какие из них лучше, а какие хуже. После прихода Бодхидхармы с запада корни лиан были обрублены, и стало распространяться чистое и единственное учение Будды. Следует надеяться, что нечто подобное произойдет и в нашей стране.

Я утверждаю, что все будды прошлого, равно как и следующие буддийскому Учению патриархи, считали, что только занятие сидячей медитацией в состоянии «самодостаточного самадхи» является истинным Путем, ведущим к пробуждению. Все достигшие пробуждения и в Индии и в Китае следовали этому методу. Им удалось достичь этого, потому что учителя передавали ученикам этот чудесный метод в качестве сокровенной сути Учения.

Что же касается передачи учения в рамках нашей школы, то непревзойденным среди непревзойденных является Дхарма, передаваемая непосредственно [от сердца к сердцу]. После первой встречи с наставником и обретения от него знаний не заботьтесь о возжигании благовоний, совершении ритуалов, произнесении нэмбуцу[16], покаянии в грехах и чтении сутр. Нужно только правильно заниматься сидячей медитацией, отбросив и тело и сознание.

Если вы хотя бы на одно мгновение проявите «печать Будды» в трех видах действия[17] и будете неподвижно сидеть в состоянии самадхи, то весь окружающий мир дхарм превратится в печать Будды, а всеобъемлющая пустота станет просветлением. От этого возрастет блаженство изначальной Дхармы всех будд-татхагат и обновится величие их пробуждения. Кроме того, все существа всех десяти концов света, на трех тропках[18] и во всех шести мирах[19], в одно мгновение обретут чистое тело и сознание, а также познают великое освобождение. Когда проявится их изначальная сущность, все дхармы обретут истинное пробуждение, мириады вещей явятся из тела Будды, и, восседая рядом с царем под деревом бодхи, вы в одно мгновение перейдете границы пробуждения. И тогда вы повернете великое и несравненное колесо Дхармы и провозгласите глубокую истину о предельном не-деянии[20].

Поскольку состояние самъяк самбодхи вернется к вам и будет помогать вам совершенствоваться на вашем Пути, то, занимаясь сидячей медитацией, вы сможете окончательно отбросить и тело, и сознание, очистить чувства и мысли от прошлой скверны и постичь истинную сущность Учения Будды. И тогда вы будете распространять Учение в бесчисленных местах деятельности будд-татхагат, подталкивать всех к тому, чтобы превзойти будд и повсеместно провозглашать эту Дхарму.

Поскольку даже земля, травы и деревья, ограды, черепица и камешки — все сущее в этом беспредельном мире — являются частью деятельности Будды, то попадающие под воздействие их благодатных ветра и воды чудесным образом обретают неповторимое учение Будды и пробуждают дремавшее внутри них пробуждение. Все те, кто обретут огонь и воду Дхармы, смогут даровать другим учение Будды об «изначальной просветленности»[21]. В результате этого все те, кто живут рядом с ними и ведут с ними беседы, вдруг преисполнятся беспредельной буддийской добродетелью и начнут повсеместно — в мире дхарм и вне его — распространять бесконечно-неделимое, немыслимо-невыразимое Учение Будды.

Однако все это не проявляется в сознании адепта, поскольку является немедленным прозрением — полным не-деянием в состоянии покоя. Если бы практика и медитация были двумя различными действиями, как это считают заурядные люди, то всякий мог бы распознать их по отдельности. Но если вы погрязнете в сфере сознания, то не достигнете подлинного пробуждения, поскольку его принцип непостижим замутненным сознанием. Оставаясь в состоянии полного покоя, сознание и объект пребывают в состоянии осознания и выходят за пределы просветления. Пребывая же в состоя-

нии «самодостаточного самадхи», вы сможете, не нарушая никаких форм, не затрагивая малейшей частицы, претворять в жизнь великие буддийские наставления, распространять несравненное, глубоко-сокровенное буддийское учение.

Травы, деревья и земли, которых достигнет это учение, разом начнут излучать великое сияние и бесконечно являть непостижимую, чудесную Дхарму. Травы, деревья и стены начнут проповедовать Учение и заурядным, и мудрым людям, они же в свою очередь станут проповедовать Дхарму травам, деревьям и стенам. В мире пробуждения-для-себя и пробуждения-для-других все неизменно обладают признаками осознанности, и эта осознанность немедленно сама проявится.

Если даже один человек ограниченное время будет сидеть в медитации, он станет сопричастным всему сущему и окончательно растворится во времени. Поэтому он будет вечно осуществлять проповедь буддийского Учения в прошлом, настоящем и будущем. Каждое мгновение сидячей медитации является в то же время всеобъемлющей практикой, всеохватывающим пробуждением. И это будет не просто сидячая медитация. Она будет подобна звуку от удара молотком по пустоте, его несравненное звучание проникнет повсюду. Разве оно ограничится одним мгновением? Невозможно измерить, как сотни вещей достигают его каждая по-своему.

Следует помнить, что если бы даже все будды десяти сторон света, столь же бесчисленные, как песчинки в Ганге, собрав всю свою мудрость, попытались измерить достоинства одного человека, занимающегося сидячей медитацией, им бы это не удалось.

* * *

Вопрос: Итак, мы слышали, насколько велики достоинства сидячей медитации. Но сомневающиеся невежды могут сказать: «Почему нужно заниматься исключительно сидячей медитацией, ведь в буддизме много разных путей?»

Ответ: Потому что это основные врата буддийской Дхармы.

Вопрос: Почему только сидячая медитация считается основными вратами?

Ответ: Почтеннейший Учитель Будда осуществил истинную передачу чудесного искусства для правильного обретения Пути. И все Татхагаты трех миров обретали Путь с помощью сидячей медитации. Поэтому-то ее и передают как основные врата Учения. Все патриархи и в Индии и в Ки-

тае постигали его через сидячую медитацию. Вот потому и я сейчас предлагаю ее людям и небожителям в качестве основных ворот Учения.

Вопрос: Допустим, что вы правильно унаследовали великолепные методы татхагат и усвоили следы патриархов. Но ведь рядовым людям этого не постичь! Достичь просветления можно читая сутры или произнося нэмбуцу, но как можно достичь того же, просто сидя и ничего не делая?

Ответ: Если вы полагаете, что самадхи всех будд и их непревзойденная Дхарма есть просто бессмысленное сидение в бездействии, то вы клевещете на Большую Колесницу. Это очень серьезное заблуждение — как если бы вы находились в море и утверждали, что там нет воды. Разве медитация всех будд в благостном состоянии «самодостаточного самадхи» уже сама по себе не является огромной добродетелью? Какая жалость, что ваши очи еще не раскрылись, а сознание пребывает в опьяненном состоянии! Мир будд чудесен, его не постичь ни сердцем, ни рассудком. И уж тем более он недоступен пониманию недоверчивых, несведущих людей. Только обладающие истинной верой и большими способностями смогут войти в него. Неверующим же будет трудно постичь его, сколько их ни наставляй. И на Горе Коршунов были люди, которым Будда говорил: «Уходите, если того желаете»[22]. Когда же в сердце пробуждается правильная вера, то можно практиковать медитацию и изучать дзэн. Если же вера не появилась, то можно какое-то время подождать и не сокрушаться, что не унаследовали от прошлого благой кармы.

А известно ли вам, каких добродетелей можно достичь, читая сутры и произнося нэмбуцу? Если вы считаете, что, шевеля языком и возвышая голос, обретаете какие-то буддийские добродетели, то заблуждаетесь. Если вы все это считаете буддийским учением, то на самом деле все более и более от него отдаляетесь. А открыв священные тексты, вы обнаружите, что у Будды есть разъяснения по поводу правил «внезапной» и «постепенной» практики, и если следовать этим наставлениям, то непременно достигнете просветления. Но, изучая сутры, не следует понапрасну надеяться, что они помогут вам обрести знание бодхи. Тот, кто считает, что, бездумно произнеся миллион раз нэмбуцу, может вступить на Путь Будды, подобен тому, кто, повернув оглобли на север, считает, что он едет в царство Юэ[23], или тому, кто пытается просунуть четырехгранный брусок в круглое отверстие. Те, кто привержены книгам, но не разбираются в практике [медитации], подобны врачу, читающему медицинские трактаты, но не умеющему составлять лекарства. Какая от этого польза? Люди, непрерывно возглашающие нэмбуцу, напоминают

лягушек, и ночью и днем квакающих на весеннем поле. Их усилия тоже бесполезны! И уж подавно люди, привязанные к славе и почестям, не должны отказываться от практики [медитации], ибо жажда наживы прочно в них укоренилась. Такие люди бывали и в древности, разве может их не быть в наши дни? Воистину, они достойны сожаления!

Но особо запомните, что когда чудесная Дхарма семи будд прошлого[24] передается постигшему истину ученику от дзэнского наставника, обретшего Путь и осознавшего свою природу, то суть учения проявляется ясно и сохраняется в сердце. Этого вы не узнаете от наставников, которые изучали только тексты. Поэтому отбросьте сомнения и, следуя указаниям правильного наставника, через сидячую медитацию постигайте Путь. Тогда вы сможете понять «самодостаточное самадхи» всех будд.

Вопрос: В нашей стране получили распространение школы Лотоса (Тэндай)[25] и Кэгон[26], которые являются вершиной учения Большой Колесницы. Более того, школа Сингон[27] утверждает, что ее истинное учение было унаследовано через Ваджрасаттву[28] от самого татхагаты Вайрочана[29], а затем в целостности передавалось от учителя к ученику. По утверждению этой школы, «само сознание и есть будда, поэтому всякое сознание становится буддой». Поэтому вместо самосовершенствования в течение многих кальп нужно почитать Пять Будд[30], и тогда в одно мгновение обретешь правильное просветление. Это и должно считать вершиной буддийского Учения. Что же такого замечательного в вашем учении, если ради него все эти учения нужно отбросить?

Ответ: Вам следует уяснить, что в буддизме невозможно спорить о том, какое учение лучше, а какое хуже, равно как и о том, какая Дхарма глубже, а какая мельче. Просто нужно знать, какая практика истинная, а какая ложная. Одни люди вступили на буддийский Путь, привлеченные травами и цветами, горами и реками[31]. Другие же, взяв в руку землю и скалы, песок и камешки, обрели «печать Будды»[32]. На самом же деле, хотя бесконечные слова будд заполнили весь мир, поворот Великого Колеса Дхармы умещается в единственной пылинке. Потому и слова «само сознание и есть будда» подобно отражению луны в воде, в то время, как принцип «через сидячую медитацию станешь буддой» подобен отражению в зеркале. На хитроумность слов не следует особо полагаться. Чтобы помочь вам достичь просветленного состояния бодхи, я и объясняю чудесное учение, унаследованное непосредственно от будд и патриархов, помогаю вам стать последователями истинного Пути. Чтобы передавать буддийскую Дхарму, ваш наставник непременно дол-

жен быть человеком, погрузившимся в просветление. Не годятся в наставники ученые, которые толкуют тексты. Они подобны слепцам, ведущим за собой толпу слепцов. Ныне в нашей школе, унаследовавшей истинную традицию Будд и патриархов, ценят именно тех мудрых наставников, которые постигли Путь и погрузились в просветление, от них и обретают буддийскую Дхарму. Поэтому, даже когда духи видимого и невидимого миров воздают им почести, или когда архаты, обретшие плод просветления, приходят вопрошать их об Учении, то такие наставники каждому из них дают полное посвящение в методы [практики], помогают им прояснить сознание. В других школах ничего подобного нет. Поэтому истинные ученики Будды должны изучать только буддийское Учение.

А кроме того, следует помнить, что мы изначально обладаем семенами непревзойденного бодхи. Но поскольку сами мы осознать их неспособны, мы стремимся порождать беспочвенные мысли, считая их конкретными вещами, а потому сбиваемся с большого Пути, и усилия наши бесполезны. Подобные взгляды порождают только призрачные «цветы в пустоте»[33]. Мы бесконечно пытаемся представить «двенадцатиричную систему причин—следствий»[34], «двадцать пять сфер существования»[35], рассматриваем теории Трех или Пяти Колесниц, спрашиваем о наличии или отсутствии во всем природы Будды. Но не следует накапливать подобные знания, считать это истинным следованием Пути Будды. Напротив, нужно целеустремленно заниматься сидячей медитацией, правильно соблюдая наставления Будды, отбросив все прочее. И вот тогда вы окажетесь по ту сторону заблуждения и просветления, выйдете за пределы обыденного и святого и, обогащенные великим бодхи, отправитесь беспрепятственно странствовать в неизмеримое. И если вы так поступите, разве могут сравниться с вами те, кто застряли в таких сетях и капканах, как письменные знаки?

Вопрос: В число «трех видов обучения»[36] входит и самадхи (медитация). Среди шести парамит[37] есть и парамита медитации. Их придерживались все бодхисаттвы, после того как у них зародилась мысль о просветлении, и их практиковали и мудрые и глупые. Дзэнская медитация кажется очень похожей на это. Почему же вы утверждаете, что только в ней сосредоточено истинное учение Татхагаты?

Ответ: Ваш вопрос возник только потому, что Сокровищницу Глаза Истинного Закона, единственное великое деяние Татхагаты, непревзойденную великую Дхарму стали именовать школой Дзэн.

Следует помнить, что название «школа Дзэн (Чань)» появилось в Китае, откуда распространилось на восток, а в Индии его не существовало. Когда великий наставник Бодхидхарма в течение девяти лет сидел в монастыре Шаолиньсы на горе Суншань, неподвижно глядя в стену, в Китае ни монахи, ни миряне еще не знали об истинном учении Будды, а потому называли его «брахманом, занимающимся сидячей медитацией». Впоследствии все патриархи превыше всего ставили именно сидячую медитацию. Поэтому глупые миряне, не понимая сути, стали говорить о школе Дзадзэн. Ныне же слово «дза» отпало, и теперь ее, эту школу, называют просто Дзэн. Смысл этого учения можно уяснить из сборников речений патриархов, но его не следует отождествлять с медитацией (дхьяна) в «трех категориях Учения» или «шести парамитах».

Подлинная Дхарма Будды, передававшаяся от одного к другому, никогда не была сокрытой. В этом нет сомнений, поскольку и ныне среди небожителей есть такие, кто своими глазами видели, как Татхагата на Горе Коршунов передал Кашьяпе Сокровищницу Глаза Истинного Закона, Непостижимую Сущность Нирваны, Непревзойденную Великую Дхарму. И теперь эта буддийская Дхарма должна постоянно охраняться этими небожителями. Её достоинства и ныне не ослабли. Вы должны знать, что в ней заключен весь буддийский Путь, который ни с чем более не сравним.

Вопрос: Почему из четырех состояний тела[38] для медитации годится только сидячая поза?

Ответ: С давних пор у будд существовало много разных способов достижения просветления. Если вас интересуют методы, которые использовали все будды, то вам следует знать, что все, что использовали будды, — это их собственные методы. А потом один из патриархов назвал сидячую медитацию «легкими и блаженными вратами Дхармы». Среди «четырех состояний тела» именно сидячая поза обладает этим качеством. И таким был Путь не только одного или двух будд, но его придерживались абсолютно все будды и патриархи.

Вопрос: Тот, кто еще не постиг буддийскую Дхарму, должен с помощью сидячей медитации достичь просветления. А чего может ожидать от сидячей медитации тот, кто уже постиг истинную буддийскую Дхарму?

Ответ: Говорят, что бесполезно рассказывать глупцу о своем сне, а горному жителю бессмысленно давать в руки весло, но все же попытаюсь дать вам наставление.

Те, кто считают, что медитация и достижение просветления не равнозначны, следуют ложному пути. В буддийском

Учении они неразделимы. Поскольку и нынешняя практика основывается на изначальном просветлении, то и сознание вступающего на Путь с самого начала содержит в себе все изначальное просветление. Поэтому и говорю вам: занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальное просветление. А раз практика — это просветление, то у просветления нет пределов, раз просветление — это практика, то у практики нет начала.

Поэтому Татхагата Шакьямуни и почтенный Кашьяпа оба унаследовали практику, основанную на просветлении; великий наставник Бодхидхарма и почтенный патриарх Дацзянь также прибегали к практике, основанной на просветлении. В этом и состоит пребывание в буддийской Дхарме. Поскольку практика медитации неотделима от просветления, каждый из нас, к счастью, унаследовал и чудесную практику. Вступив на Путь и занимаясь медитацией, ученик в несотворенном обретает изначальное просветление. Чтобы неотделимое от медитации просветление не загрязнялось, будды и патриархи предупреждали, что не следует ослаблять своих занятий медитацией. Если дадите волю чудесной практике [медитации], то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело.

Когда я был в Сунском Китае, то своими глазами видел во всех чаньских монастырях залы для сидячей медитации, где днем и ночью пятьсот — шестьсот и иногда тысяча или две тысячи человек занимались медитацией. Когда я спрашивал у настоятелей, обладавших «печатью сознания Будды», о главном смысле буддийской Дхармы, они отвечали, что медитация и просветление неразделимы.

Поэтому не только те, кто уже учатся под руководством учителя, но и просто достойные люди, желающие постичь истинный смысл буддийской Дхармы, как начинающие, так и продвинутые, и обычные люди и мудрые, все должны, основываясь на учениях будд и патриархов, под руководством достойных наставников заниматься сидячей медитацией.

Рассказывают, что один патриарх[39] сказал: «Дело не в том, что нет ни практики медитации, ни просветления, а в том, что они не могут загрязниться». А еще говорят: «Тот, кто понимает Путь, тот и осуществляет Путь». Запомните, что практика медитации и проводится для осуществления Пути.

Вопрос: Почему в прежние времена все наставники в нашей стране, которые занимались распространением Учения и отправлялись на поиски Дхармы в Китай, игнорировали медитацию и передавали только тексты?

Ответ: Древние наставники не передавали этой практики (медитации), потому что тогда еще не настало время.

Вопрос: А наставники прошлого понимали этот метод?
Ответ: Если бы они его усвоили, то и другим бы передали.

Вопрос: Один наставник говорил: «Не скорбите над жизнью и смертью. Существует способ моментально освободиться от жизни и смерти, для этого нужно понять принцип вечности природы сознания. Суть его состоит в том, что с момента рождения тело неуклонно движется к гибели, только природа сознания неразрушима. Если вы хорошо осознаете, что наше тело обладает нерождаемым и неразрушаемым сознанием, то поймете, что это и есть изначальная природа, а тело — лишь временная оболочка. Оно непостоянно: то умирает, то рождается. Сознание же постоянно, оно остается неизменным и в прошлом, и в будущем, и в настоящем. Если поймете это, то отдалитесь от жизни и смерти. Те, кто постигли эту истину, навсегда вырвались из потока рождений—смертей. Когда закончится ваша телесная жизнь, вы растворитесь в океане природы. Когда же вы вольетесь в океан природы, то будете уже обладать всеми теми чудесными добродетелями, что и все будды-татхагаты. Но даже если вам это и известно, поскольку сейчас вы пребываете в теле, созданном ложной кармой прошлой жизни, вы еще не можете сравниться со святыми. Тем, кто не усвоят эту истину, предстоит вечный круговорот рождений—смертей. Поэтому торопитесь понять постоянство природы сознания. На что можно рассчитывать, если просто праздно сидеть всю жизнь?»

Соответствуют ли подобные высказывания истинному пути будд и патриархов?

Ответ: Только что изложенные вами взгляды вообще не имеют отношения к Учению Будды. Это взгляды еретика Сэника [40]. Его еретическая теория утверждает, что в человеческом теле имеется душа. Под воздействием разных обстоятельств эта душа может отчетливо различать плохое и хорошее, истинное и ложное, ощущать боль или зуд, испытывать страдание или радость. Однако после того как тело гибнет, душа покидает его и возрождается в ином мире. Поэтому, когда кажется, что человек умер здесь, он рождается там, а душа его остается неразрушимой и неизменной. Таковы основы его еретического учения.

Однако придерживаться подобных взглядов и причислять их к учению Будды более глупо, чем, взяв кусок черепицы или камешек, утверждать, что это золотой слиток. Подобное невежество ни с чем не сравнимо. Китайский «наставник страны» Хуэй-чжун [41] резко осуждал подобные идеи. Разве не глупо, надеясь вырваться из круговорота рождений—смертей, при-

нимать ложные взгляды о том, что телесная оболочка разрушается, но сознание постоянно, при этом приравнивая их к чудесному учению всех будд, и тем самым порождая причины рождения и смерти? Такие взгляды достойны сожаления! Так помните же, что это — ложные еретические идеи, не позволяйте вашим ушам оскверняться ими. Не в силах молчать и чтобы из сострадания уберечь вас от этих ложных взглядов, я заявляю, что буддийском Учении и тело и сознание изначально неразделимы, а внутренняя природа и ее признаки не-двойственны. Это было известно и в Индии и в Китае, поэтому с этим следует считаться. К тому же, когда в буддизме рассуждают о постоянстве, то все сущее считают постоянным, не разделяя тело и сознание. Когда же говорят об исчезновении[42], то утверждают, что все существующее исчезает, не отделяя внутреннюю природу от ее признаков. Но как можно утверждать, что тело гибнет, а сознание существует вечно? Разве это не противоречит истинному принципу? Более того, вы должны понять, что рождение—смерть и есть нирвана. Нирвану невозможно объяснить вне рождения—смерти. Те же, кто считают, что сознание отделяется от тела и существует вечно, ошибочно полагают, что сознание Будды отделимо от рождения—смерти, что это все постигающее и познающее сознание не является вечным, поскольку и оно рождается и гибнет. Разве оно не эфемерно?

Задумайтесь! В буддизме постоянно провозглашается принцип единства тела и сознания. В таком случае как после гибели тела сознание может отделиться от него и быть нерождающимся и неумирающим? Если же сознание и тело могут в одно время быть неразделимыми, а в другое — не быть едиными, значит, и учение Будды оказывается ложью. Более того, те, кто считают, что этим Учением отменяются рождение и смерть, тем самым совершают страшный грех отрицания буддийской Дхармы[43]. Этого следует избегать.

Помните же, что в буддийском Учении «всеобъемлющий образ природы сознания» охватывает всю вселенную, тогда не существует различия между изначальной природой и ее признаками, между рождением и смертью. Даже бодхи и нирвана включаются в природу сознания. Все сущее и мириады вещей являются единым сознанием, в которое все включается и которому все причастно. Когда же буддисты говорят о том, что все учения включены в одно сознание и между ними нет никаких различий, то они имеют в виду постижение изначальной природы сознания.

Поэтому разве можно в мире вещей различать тело и сознание, противопоставлять рождение—смерть нирване? Поскольку вы уже являетесь учениками Будды, не позволяйте безумцам осквернять нечестивыми речами ваши уши.

Вопрос: Обязательно ли тем, кто занимаются сидячей медитацией, строго соблюдать буддийские заповеди?

Ответ: Соблюдение заповедей и безупречное поведение — это правила школы Дзэн, учение будд и патриархов. Но даже для тех, кто еще не принял обетов, практика медитации не совсем бесполезна.

Вопрос: Не мешает ли занятиям сидячей медитацией совмещение их с произнесением мантр [44] или тэндайской практикой сосредоточения [45]?

Ответ: Когда я был в Сунском Китае и расспрашивал там об истинном учении, мне объясняли, что ни в Индии, ни в Китае, ни в древности, ни ныне, не бывало такого, чтобы кто-то из патриархов, унаследовавших истинную передачу «печати Будды», совмещал практику медитации с чем-то иным. Воистину, нельзя обрести подлинную мудрость, если не направить все усилия на какую-то единственную цель.

Вопрос: Можно ли заниматься сидячей медитацией только монахам или же это могут делать также мужчины и женщины из числа мирян?

Ответ: Патриархи утверждали: «Понимание буддийской Дхармы доступно всем: и мужчинам, и женщинам, и знатным, и низким».

Вопрос: Поскольку монахи порвали все связи с миром, ничто им не мешает заниматься исключительно сидячей медитацией. Как же миряне, связанные всевозможными обязанностями, могут следовать буддийскому несотворенному Пути с помощью этой единственной практики?

Ответ: Будды и патриархи обладают безграничным состраданием, которое позволяет широко раскрыть перед другими врата милосердия. Потому они способны привести к просветлению всех живых существ. Найдется ли среди людей и небожителей хоть один, кто не сможет туда войти? В прошлом тому имеется множество подтверждений. Императоры Дай-цзун и Шунь-цзун [46], взойдя на трон, занимались тысячами государственных дел, но с помощью практики медитации постигли великий Путь будд и патриархов. Министры Ли и Фан [47] занимали высокие государственные должности и являлись «руками и ногами государя», но при этом занимались медитацией и следовали великому Пути будд и патриархов. Все зависит лишь от наличия устремлений, а не от того, монах это или мирянин. Те, кто способны различать достоинства и недостатки вещей, неизменно приходят к этой практике. Те же, кто полагают, что мирские дела являются препятствием для приобщения к буддийской Дхарме, думают, что в миру нет буддийского Закона, но не понимают того, что и в буддизме нет мирского закона.

Не так давно жил в Китае человек по имени Фэн[48]. Он был большим министром, но овладел учением патриархов. В одном стихотворении он написал о себе:

Когда нет государственных дел, люблю заняться медитацией.

Редко ложусь в постель, стараюсь не засыпать.
И хотя я всем кажусь министром,
Но по всей стране известен как мудрец.

Смысл стихотворения в том, что поскольку он искренне желал постичь Учение Будды, он и обрел Путь, хотя из-за государственных дел у него не хватало времени для занятий медитацией. Руководствуясь чужими примерами, оглянитесь на себя и осветите настоящее светом прошлого.

Ныне все в Сунском Китае: и император, и его министры, и образованные люди и простые, и мужчины и женщины — обращают свои сердца к учению патриархов. И военные и гражданские устремляются к Дзэн и постигают этот Путь. И среди тех, в ком пробудилось это стремление, многие прояснили природу своего сознания. Из этого явствует, что мирские дела не мешают постижению буддийской Дхармы.

Если в нашей стране широко распространится истинный Закон Будды, то все будды и божества будут постоянно защищать нашу страну, а мирное правление приведет к укреплению позиций буддийского Учения.

Когда Будда Шакьямуни еще был жив, даже злодеи и еретики вступали на Путь. Среди патриархов встречались даже охотники[49] и дровосеки[50], которым удалось достичь пробуждения. А что говорить об остальных! Нужно только руководствоваться наставлениями мудрого учителя.

Вопрос: А можно ли с помощью сидячей медитации достичь просветления в «эру конца Закона»[51]?

Ответ: В школах, придерживающихся книжной учености, разъясняются «имена и образы»[52], но в истинном учении Большой Колесницы не выделяют эры «правильного Закона», «подобия Закона» и «конца Закона». Более того, считается, что все, практикующие [медитацию], постигнут Путь. Особенно же последователи «истинного учения в непосредственной передаче» (дзэн), приняв Дхарму и вырвавшись из уз, обогащаются собственными сокровищами. Практикующие медитацию способны от природы определить, достигли они просветления или нет, подобно тому, как пьющий воду отличает холодную от теплой.

Вопрос: Один человек говорил: «Тот, кто постигнет буддийскую истину о том, что это сознание и есть будда, в полной мере овладеет учением Будды, даже если не будет читать никаких текстов и не заниматься никакой практикой.

Человек, осознавший, что Закон Будды изначально пребывает в нем, полностью постигнет Путь. И тогда ему не нужно будет обращаться к другим людям за помощью. И уж тем более, зачем тогда нужна медитация?» Правильно ли это утверждение?

Ответ: Эти слова лишены всякого смысла. Если бы они соответствовали действительности, то всякий, обладающий сознанием, без лишних объяснений мог бы постичь этот принцип. Нужно помнить, что в буддизме субъект не противопоставляется объекту. Если допустить, что осознание принципа «я сам и есть будда» означает постижение Пути, то, значит, в древности Шакьямуни понапрасну прилагал усилия, обучая других. В подтверждение своей мысли приведу несколько примеров древней добродетели.

Среди учеников чаньского наставника Фаяня[53] был монастырский управляющий Сюань-цзе. Как-то Фаянь спросил его:

— Когда ты пришел в мою общину?

Цзе ответил:

— С той поры, как я стал вашим учеником, прошло уже три года.

Наставник спросил:

— Почему же ты, будучи здесь так недавно, никогда не спрашиваешь меня о буддийском Учении?

Цзе ответил:

— Не могу обманывать вас, наставник. Когда я еще был учеником чаньского учителя Цин-фэна, я усвоил буддийскую Дхарму и преисполнился безмятежности.

Наставник спросил:

— А от каких слов ты достиг этого пробуждения?

Цзе ответил:

— Однажды я спросил учителя, какова истинная сущность постигающего Дзэн, и он ответил: «Пришел послушник Бин-дин (Огонь)[54] и требует огня».

На это Фаянь заметил:

— Хорошо сказано! Но боюсь, что ты не понял смысла.

Цзе сказал:

— Иероглифы «бин» и «дин» принадлежат к стихии огня. Поэтому, обладая огнем, просить огня равнозначно тому, как вопрошать об истинной сущности, обладая истинной сущностью. Так я понял его слова.

Фаянь сказал:

— Воистину, ты ничего не понял! Если бы буддийская Дхарма была такой, она бы не дошла до нас.

Тогда удрученный Сюань-цзе покинул монастырь, но по дороге подумал: «Ведь Фаянь — великий чаньский наставник в Поднебесной, и у него более пятисот учеников. Наверное,

у него были все основания указать мне на мои недостатки». И тогда он вернулся к Фаяню, извинился и сказал:

— Какова же истинная сущность практикующего Дзэн?

— Пришел послушник Бин-дин и попросил огня, — ответил Фаянь.

Не успел он закончить фразы, как Сюань-цзе достиг пробуждения и познал смысл буддийской Дхармы.

Запомните же как следует: познать принцип «я сам и есть будда» вовсе не означает понимания буддийской Дхармы. Если понимание смысла слов «я сам и есть будда» означало бы постижение буддийской Дхармы, то Фаянь не стал бы повторять ранее услышанные слова.

Но вначале нужно найти опытного наставника и расспросить его о правилах сидячей медитации, а потом всецело посвятить себя этой практике, не останавливаясь на середине пути познания. И тогда чудесное искусство буддийской Дхармы окажется не напрасным.

Вопрос: И в Индии, и в Китае, и в древности, и ныне бывало так, что, услышав звук удара о бамбук, один человек достиг пробуждения [55], а другой, увидев цветы персика, познал сущность своего сознания [56]. Увидев яркую звезду, великий учитель Шакьямуни вступил на Путь [57], а почтенный Ананда постиг Дхарму от слов про шест со стягом [58]. Со времен Шестого Патриарха многие представители «пяти домов» постигали сущность сознания от одного-единственного слова или неоконченной фразы. Но ведь не все же они обязательно прежде предавались практике сидячей медитации?

Ответ: Вам следует помнить, что ни в старину, ни ныне никто из тех, кто пробудился, услышав звук, или пробудил свое сознание, услышав какой-то звук, не предавался размышлениям относительно следования Пути, а каждый из них оставался самим собой.

Вопрос: И в Индии и в Китае люди первоначально были прямодушными. Распространение же учености способствовало тому, что люди, услышав проповедь буддийской Дхармы, тотчас же вступали на Путь. Но в нашей стране с древних времен у людей было мало человеколюбия и мудрости, почему и трудно посеять в них правильные семена [Учения]. И разве не обидно, что такими мы являемся из-за невежества! Даже наши монахи уступают мирянам в тех странах. Отношение к жизни у них легкомысленное, а мышление узкое и примитивное. Они стремятся только к материальным благам и к получению видимых почестей. Разве могут подобные люди с помощью только сидячей медитации достичь просветления и познать Учение Будды?

Ответ: Я согласен, что еще не все люди в нашей стране в должной мере обладают человеколюбием и мудростью и потому и следуют неверному пути. Поэтому, если даже объяснять им истинный Закон, сладостный нектар может показаться им ядом. Их легко привлечь славой и почестями, но трудно отучить от ложных привязанностей. Но для того чтобы отплыть из этого мира, вовсе не обязательно использовать в качестве лодки мудрость людей или небожителей. Даже при жизни Будды бывало так, что невежественный и тупой человек от ударов кожаного мяча обретал «четыре плода»[59], или постигал великий Путь оттого, что для забавы облачался в монашеское платье[60]. Благодаря искренней вере такие люди расстались с заблуждениями. А одна благочестивая мирянка, которая носила пищу невежественному старому монаху, сидевшему в медитации, достигла просветления[61]. И для этого ей не потребовалось ни ума, ни письмен, она не слушала ничьих речей, не вела бесед, а во всем ей помогла только ее искренняя вера.

Учение Шакьямуни существует в трех тысячах миров[62] всего лишь в течение двух тысяч с лишним лет, но оно распространилось в разных странах, а не только среди человеколюбивых и мудрых, и люди там не обязательно умные и сообразительные. Однако со временем в этих странах распространилось истинное Учение Татхагаты, изначально обладающее необычайно великой силой добродетели. Все люди, которые будут правильно следовать истинной вере, независимо от их природных способностей, в равной степени смогут обрести Путь. И пусть даже наша страна не вполне человеколюбивая и мудрая, а умственные способности живущих в ней людей слабые, я не считаю, что им не под силу постичь буддийскую Дхарму. Кроме того, все люди изначально обладают истинными семенами праджни, хотя только немногие способны правильно усваивать наставления, чтобы с их помощью достичь просветления.

Хотя ранее я довольно беспорядочно пытался давать ответы на вопросы, но в какой-то степени мне хотелось заставить цвести цветы в небе. Однако поскольку сущность учения о сидячей медитации еще не получила распространения в этой стране, те, кто не стремятся его познать, достойны сожаления. Потому, собрав все, что видел и слышал в чужих краях, записав все, что смог, со слов светлейших наставников, я стремлюсь донести эту практику до тех, кто желает ее усвоить. Сейчас у меня нет времени подробно остановиться на дзэнских монастырских кодексах и уставах. Не буду делать этого в спешке.

И хотя наша страна находится к востоку от Драконьего моря[63] и отдалена от других стран облаками и туманами,

но со времен императоров Киммэй и Ёмэй[64] ее жители наслаждаются буддийским Учением, пришедшим с запада на восток. Но с тех пор суждения и ритуалы перепутались, а подлинная практика утрачена. Поэтому если сейчас жить в рваном монашеском платье и со склеенной плошкой для подаяний, возвести тростниковую хижину на зеленых утесах и белых камнях и сидеть там в медитации, то вам немедленно откроется истина, которая превыше Будды, и вы тотчас сможете постичь великий принцип Дхармы. Таков завет Клыка Дракона[65] и напутственное поучение с горы Петушиная Нога[66]. Основные же принципы сидячей медитации изложены мной в сочинении «Всеобщие правила сидячей медитации»[67], написанном в годы Кароку.

Чтобы Закон Будды смог распространиться в стране, прежде всего необходим декрет ее правителя. Но если вспомнить заветы [Шакьямуни] на Горе Коршунов, то окажется, что все без исключения правители и военачальники во всем мире рождались в результате их желания в прежнем рождении наследовать и защищать буддийскую Дхарму. Под их правлением каждое место становится землей Будды. Поэтому для распространения учения будд и патриархов нужно обязательно выбирать соответствующее место и ждать подходящего момента. Я полагаю, что настало время к этому приступить.

Потому я и написал это сочинение, дабы оставить его достойным людям, жаждущим постичь буддийскую Дхарму или стремящимся в странствиях, подобно облакам или водорослям, выбрать подходящее место.

Написано осенью в третий год эры Канки (1231) наставником Догэном, передавшим Дхарму из Сунского Китая.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Несотворенный,* или *необусловленный* (яп. *муи;* санскр. *asamskrita*)— совершенно отстраненный, не подверженный закону причин—следствий.

[2] *Ануттарасамъяк самбодхи* (яп. *аноттара саммяку самбодай*)— непревзойденная истинная мудрость, которой обладают будды и бодхисаттвы. Так обозначается состояние, когда правильные взгляды и истинная мудрость в полной мере соответствуют уровню просветления; такое состояние недоступно пониманию обыденного сознания.

[3] *Самодостаточное самадхи* (*дзидзюё саммай*) — состояние просветления (*самадхи*), достичь которого, по мнению Догэна, можно только с помощью сидячей медитации. Буквально это выражение означает «самостоятельно достигнутое и для самого себя используемое самадхи», т. е. сознание обращается к самому себе, а внешние факторы на него более не воздействуют. Именно в таком состоянии пребывал Будда непосредственно перед достижением просветления. Для удобства я буду использовать несколько расплывчатый и искусственный термин «самодостаточное самадхи», хотя в дзэнской традиции этому соответствует скорее термин «не-думание» (яп. *мунэн*; кит. *унянь*).

[4] Догэн описывает идеальное состояние не-дуальности, когда окончательно исчезает различие между субъектом (*тикаку* — букв. «сознание») и объектом (*хомэн* — букв. «[восемь] сторон света»).

[5] Мёдзэн (1184—1225) — вначале изучал тэндайскую философию на горе Хиэй, потом долго бродил по стране и, наконец, стал учеником Эйсая. После кончины учителя — настоятель монастыря Кэнниндзи. Догэн стал учеником Мёдзэна в 1215 г. и под его руководством постигал учения школ Тэндай, Сингон и Дзэн. Мёдзэн умер во время своей поездки в Китай, и Догэн лично доставил его прах на родину. Впоследствии он написал биографию Мёдзэна — «Сярисо дэнки».

[6] Мёан Эйсай (1141—1215) — родоначальник Риндзай-дзэн в Японии. Вначале он изучал доктрину Тэндай, но, неудовлетворенный этим учением, в возрасте 28 лет впервые отправился в Китай на поиски более глубоких истин. По прошествии 20 лет он еще раз побывал в Китае, где на этот раз провел шесть лет, и в монастыре Тяньтуншань унаследовал традицию направления Линьцзи (яп. *Риндзай*) школы Чань. По возвращении в Японию он сумел, несмотря на противодействие тэндайских монахов, основать в 1202 г. первый крупный дзэнский монастырь Кэнниндзи в Киото.

[7] *«Пять домов»* (кит. *у цзя*) — условное обозначение в чаньской традиции пяти основных направлений Чань в танском Китае: Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь, Фаянь и Гуйян. На самом деле Догэн считал себя последователем только традиции Цаодун (яп. *Сото*).

[8] Тяньтун Жу-цзин (1163—1228) — формально принадлежал к линии Дуншаня Лян-цзе, одного из двух основоположников направления Цаодун, хотя сам себя считал просто учеником Шакьямуни, а не последователем какой-то определенной школы. Первостепенное значение он придавал практике сидячей медитации. Проживал на горе Тайбофэн (другое название — Тяньтуншань) в провинции Чжэцзян, где его и навестил Догэн.

[9] *Prajna* (санскр.) — высшая степень мудрости, когда осознается иллюзорность всего сущего и открывается путь к достижению нирваны. «Выращивать семена праджни» — образное выражение, означающее подготовку к «пробуждению» (*сатори*).

[10] Священная Гора (яп. *Рёдзан*), или Гора Коршунов (санскр. *Gṛdhrakūta*), находилась к северо-западу от Раджагрихи, столицы царства Магадхи. По чаньской традиции, на этой вершине Будда осуществил первую «бессловесную» передачу чаньского учения. Согласно легенде, ему явился бог Брахма, протянул цветок и попросил произнести проповедь. Будда принял цветок, повертел его в пальцах, но не произнес ни слова. Никто из присутствующих не понял смысла этой «проповеди», кроме Кашьяпы, который при этом слегка улыбнулся; он и унаследовал от него чаньское учение. Эта легенда довольно позднего происхождения и возникла в Китае при династии Сун.

[11] *Бодхидхарма* (яп. *Дарума*) — считается 28-м индийским и 1-м китайским патриархом Чань; полулегендарная личность, согласно традиции, он прибыл в Китай в начале VI в.

[12] *Хуэй-кэ* (487—593) — второй китайский патриарх школы Чань.

[13] *Дацзянь* — почетный (посмертный) титул шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна (638—713), основоположника «южного направления» Чань, где на первое место выдвигался принцип «внезапного пробуждения», в отличие от «северного направления», последователи которого придерживались идеи о «постепенном пробуждении».

[14] *Наньюэ Хуай-жань* (677—744) и *Цинъюань Син-сы (ум. 740)* — два выдающихся ученика Хуэй-нэна, при которых произошло разделение школы Чань на две ветви. Первый из них являлся предшественником традиции Линьцзи, а второй — Цаодун, к которой и принадлежал Догэн.

[15] *«Печать Будды» (буцуин)* — истинный и незыблемый принцип, ко-

торый в школе Дзэн передается неизменным «от сердца к сердцу», от учителя к ученику. Этим термином подчеркивалась адекватность унаследованной учеником традиции, восходящей в конечном счете к самому Будде Шакьямуни. Догэн часто обозначает этим термином просто сидячую медитацию (*дзадзэн*).

[16] *Нэмбуцу* (яп.) — практика многократного повторения одной и той же формулы (*Наму Амида Буцу*), обращенной к будде Западного Рая — Амида. Считалось, что искреннее обращение к нему с просьбой о помощи непременно позволит обрести после кончины спасение в Западном Рае — «Чистой Земле» (*Дзёдо*).

[17] «*Три вида действия*» (яп. *санго*) — функции тела, речи и мысли. Конкретно применительно к практике сидячей медитации имелись в виду правильная поза медитирующего, отсутствие произносимых звуков и отсутствие посторонних мыслей.

[18] *Три тропки* (яп. *сандзу*; санскр. *durgati*) — три «дурных пути» возможных рождений: в аду, голодным духом или животным.

[19] *Шесть миров* — имеются в виду шесть возможных низших ступеней рождения — *рокудо* (санскр. *gati*), куда входили «три дурных пути», а также рождение в мирах людей, воинственных демонов-*асура* и небожителей.

[20] «*Предельное не-деяние*» (яп. *кукё муи*) — наивысший уровень внутреннего освобождения, когда исчезает разница между добром и злом, между рождением и смертью.

[21] Догэн считал, что всем живым существам присуща «изначальная просветленность» (*хонсё*), нужно только уметь выявить и реализовать ее с помощью соответствующей практики. Наиболее эффективной он считал сидячую медитацию.

[22] В *Сутре Лотоса* говорится, что когда Будда на Горе Коршунов собирался провозгласить перед пятью тысячами своих последователей наивысшее и наиболее сокровенное Учение, некоторые из них, сочтя себя уже достаточно просветленными, не пожелали слушать Учение, которое отличалось от усвоенного ими ранее. Когда они намеревались покинуть собрание, Будда сказал: «Гордыня их велика, поэтому даже хорошо, если они уйдут».

[23] *Юэ* — государство на юге Китая, на территории современных провинций Чжэцзян и Фуцзянь.

[24] *Семь будд прошлого* — Шакьямуни и шесть будд, являвшихся в мир до него. В Чань эта идея появилась достаточно поздно, когда потребовалось продлить традицию наследования Дхармы от китайских к индийским патриархам, а от них — к буддам прошлого.

[25] Учение школы Тэндай (кит. *Тяньтай*) основывается на *Сутре Лотоса*. Ее родоначальниками считаются китайские монахи Хуэй-сы (515—577) и Чжи-и (538—597). В Японию это учение принес Сайтё (767—822).

[26] Школа Кэгон (кит. *Хуаянь*), в основе учения которой лежит философская доктрина *Аватамсака-сутры* (кит. *Хуаяньцзин*), сформировалась в Китае при династии Тан. Ее первыми китайскими патриархами были Чжи-янь (602—668), Фа-цзан (643—712), Чжэн-гуань (737—838) и Цзун-ми (780—841). В Японию ее учение впервые привез в 736 г. Даосюань (702—760). Теория Кэгон о взаимопроникновении всего сущего («все в одном, одно во всем») вполне сочеталось с чаньской традицией, не случайно Цзун-ми считался одновременно патриархом и Чань и Хуаянь.

[27] *Школа Сингон* — учение эзотерического буддизма (*миккё*); в Японию его привез Кукай (посмертное имя — Кобо-дайси, 774—835). Учение Сингон восходит к индийскому тантризму; основное внимание уделялось всевозможным ритуалам, магическим заклинаниям (*мантра*) и символическим жестам (*мудра*). Также в Сингон практиковалась и ме-

дитация с целью отождествления адепта со вселенским Буддой Махавайрочана (яп. *Дайнити*).

[28] *Ваджрасаттва* (яп. *Конгосатта*) — второй легендарный патриарх школы Сингон. Считается, что он унаследовал «тайное учение» от самого будды Вайрочана.

[29] *Вайрочана* (яп. *Бирусяна*, или *Дайнити*) — космический будда, центральное божество пантеона Сингон.

[30] *Пять Будд* — в Сингон символизируют пять категорий мудрости будды Вайрочана. Они изображаются на мандале Алмазного мира (*конгокай*), графически изображающей всю вселенную; в центре Вайрочана, на востоке — Акшобхья, на юге — Ратнасамбхава, на западе — Амитабха и на севере — Амогхасиддхи.

[31] Очевидно, здесь содержится намек на Линъюнь Чжи-циня, который достиг пробуждения при виде цветущего персика. Поэт Су Ши (1063—1101) пробудился, услышав журчание ручья.

[32] В *Сутре Лотоса* говорится: «Все те, кто из земли возводят буддийские алтари, или же в детских забавах воздвигают буддийские пагоды, тем самым уже вступают на Путь Будды».

[33] «*Цветы в пустоте*» (яп. *кугэ*) — буддийский термин, обозначающий иллюзорность видимого мира. Подобно тому, как при заболевании глаз перед взором появляются несуществующие «мушки» — «цветы в пустоте», так и все сущее — это лишь иллюзии, порождаемые нашим больным сознанием.

[34] Санскр. *pratitya—samutpada* — двенадцатиричный цикл взаимосвязанных физических и психических факторов, через которые в течение одной жизни проходят все подверженные закону перерождений живые существа. Подробнее см. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 167—178.

[35] Согласно буддийской космологии, существует три мира: мир желаний (*kama-loka*), мир форм (*rupa-loka*) и мир не-форм (*arupa-loka*). Три этих мира в совокупности и составляют 25 сфер (*камалока* — 14, *рупалока* — 7 и *арупалока* — 4 сферы). Подробнее см. Розенберг О. О. Там же., с. 179—184.

[36] «*Три вида обучения*» (яп. *сангаку*) в буддизме — это соблюдение заповедей (*sila*), сосредоточение (*samadhi*) и знание (*prajna*).

[37] «*Шесть парамит*» (яп. *рокудо*) — шесть средств для «переправы на другой берег» (т. е. ведущие к достижению нирваны), которыми должен пользоваться бодхисаттва: подаяние милостыни (*dana*), соблюдение заповедей (*sila*), терпение (*ksanti*), усердие (*virya*), сосредоточение (*dhyana*) и знание (*prajna*).

[38] Имеются в виду четыре типа движений или состояний тела: можно ходить, стоять, сидеть и лежать.

[39] Имеется в виду чаньский наставник Наньюэ Хуай-жан; см. выше.

[40] Взгляды брахмана по имени Сэни, жившего во времена Будды Шакьямуни и основавшего одну из «еретических» школ, подробно изложены в *Махапаринирвана-сутре* (гл. 39).

[41] Хуэй-чжун (ум. в 775 г.) — один из учеников шестого патриарха Хуэй-нэна. В течение 40 лет вел аскетический образ жизни на горе Байяньшань в Нанъяне. Критика Хуэй-чжуном учения Сэника содержится в его биографии в сборнике «Цзин-дэ чуань дэн лу» (Записи о «передаче светильника», [составленные] в годы Цзин-дэ), гл. 28.

[42] Под «исчезновением» (*дзякумэцу*) понимается изначальная пустотность и нереальность мира дхарм.

[43] Имеется в виду, что существует более высокий уровень постижения реальности, когда реализуется принцип «нет ни рождения, ни смерти, ни нирваны», а человек окончательно утрачивает привязанность к чему-либо.

[44] *Мантры* (яп. *сингон*) букв. «истинные слова» — произносимые на санскрите магические формулы (смысл которых произносящему, как правило, непонятен), широко используемые в школе Сингон.

[45] В школе Тэндай использовалась иная, чем в Дзэн, форма сосредоточения (*сикан*). Основоположник Риндзай-Дзэн в Японии — Эйсай допускал в своем монастыре использование мантр и практики *сикан.*

[46] Китайские императоры Дай-цзун и Шунь-цзун правили соответственно в 762—779 и 805—806 гг.

[47] Кого в данном случае имеет в виду Догэн, не вполне ясно. Некоторые традиционные комментаторы считали, что Ли — это Ли Сянь (ум. в 844 г.), но он никогда не занимал поста первого министра. Высказывалось предположение, что министр Фан — это Пэй Сю (794—870). Оба вышеупомянутых государственных деятеля были последователями Чань.

[48] Фэн-цзе (ум. в 1153 г.) достиг пробуждения, будучи учеником Фоянь Цин-юаня (1067—1120).

[49] Шигун Хуэй-цзан был охотником, но однажды он услышал речи знаменитого чаньского наставника Мацзу Дао-и (709—788), после чего стал его учеником.

[50] Прежде чем стать учеником Хун-жэня, шестой патриарх Хуэй-нэн был дровосеком.

[51] По буддийским представлениям, после смерти Будды Шакьямуни буддийский Закон постепенно приходит в упадок, проходя через три этапа: «правильного Закона» *(сёбо),* «подобия Закона» *(дзобо)* и «конца Закона» *(маппо).* Во времена Догэна, особенно среди последователей амидаизма, было широко распространено убеждение, что мир вступил в эру *маппо*, хотя сам Догэн не разделял этой точки зрения.

[52] *«Имена и образы» (мёсо)* — указание на те буддийские школы, где на первое место выдвинулись теоретические доктринальные проблемы, а не чистая практика.

[53] Фаянь Вэнь-и (885—958) — основатель одного из «пяти домов» Чань — направления Фаянь.

[54] Имя послушника (Бин-дин) пишется иероглифами, обозначающими циклические знаки стихии огня.

[55] Однажды, когда Сянъянь Чжи-сянь подметал монастырский двор, он подцепил метлой кусок черепицы, и тот со стуком ударился о ствол бамбука. Услышав этот звук, Сянъянь достиг пробуждения.

[56] Линъюнь Чжи-цинь испытал пробуждение при виде цветущего персика.

[57] Согласно буддийской традиции, после длительного созерцания под деревом Бодхи на рассвете в восьмой день двенадцатой луны Шакьямуни увидел в небе яркую звезду и достиг просветления («Цзин-дэ чуань дэн лу», гл. 1).

[58] Ананда — один из ближайших учеников и сподвижников Шакьямуни. Согласно одной легенде, он постиг сокровенный смысл буддийского Учения после того, как Кашьяпа сказал ему: «Опрокинь шест перед воротами». (Когда в монастыре произносилась проповедь, перед воротами монастыря устанавливался специальный шест со стягом).

[59] *«Четыре плода»* (*сика*) — четыре уровня на пути к просветлению, достигаемые подвижниками с помощью собственных усилий.

В «Цза бао цзан цзин» (гл. 9) приводится история об одном глупом старом монахе, который, услышав разговор молодых монахов о «четырех плодах», пожелал их обрести. Те устроили шуточную церемонию, сажая старика в разные углы комнаты и поочередно ударяя его кожаным мячом по голове со словами: «Вот первый плод, вот второй плод и т. д.». В результате глупый монах на самом деле обрел «четыре плода» и достиг состояния архата.

[60] В «Да чжи ду лунь» (Комментарий к *Махапраджня-парамита-сутре*) (гл. 13) рассказывается о монахине по имени Утпала, которая в одном из своих прежних рождений в бытность куртизанкой для забавы облачалась в монашеское платье, но в следующем рождении стала монахиней.

[61] В «Цза бао цзан цзин» (Сутра сокровищницы разных драгоценностей) (гл. 9) рассказывается о женщине, которая искренне веровала в учение Будды. Подавая милостыню монахам, она всегда просила их произносить проповедь. Однажды к ней пришел старый монах, она его накормила и попросила произнести проповедь. Монах же не произнес ни слова, а молча сидел в медитации. Женщина так страстно ждала проповеди, что она внезапно обрела «первый плод» (т. е. «вступила в поток», когда благодаря добродетельному поведению верующий в качестве воздаяния в следующей жизни рождается на более высоком уровне).

[62] Согласно буддийской космологии, Вселенная состоит из бесчисленного множества малых миров, в одном из которых мы и обитаем. Всего имеется три тысячи — малая, средняя и большая. Тысяча малых миров составляет среднюю, а тысяча средних — большую тысячу. Вся совокупность малых миров называется «тремя тысячами миров», которые и составляют Большую Тысячу.

[63] Имеется в виду море, отделяющее Японию от континента, в глубинах которого якобы обитает царь драконов.

[64] В 552 г. в правление императора Киммэй (539—571) из корейского государства Пэкче в Японию были доставлены первые изображения Будды, буддийские сочинения и ритуальная утварь. В 586 г. в правление императора Ёмэй (585—587) был возведен знаменитый храм Ситэннодзи.

[65] *Клык Дракона (Лунъя)* — это чаньский наставник Чжэн-кун (835—923), ученик Дуншаня. Такое прозвище он получил, потому что жил на горе Лунъяшань в провинции Хунань.

[66] В пещере на горе Петушиная Нога (яп. *Кэйсоку*) проживал отшельником Кашьяпа, единственный, кто унаследовал чаньское учение от Будды Шакьямуни.

[67] Сочинение «Фукан дзадзэнги» (Принципы правил сидячей медитации для всех) было написано Догэном в третий год эры Кароку (1327), сразу после его возврашения из Китая.

БУДДИЙСКИЕ ХРОНИКИ И ЖИЗНЕОПИСАНИЯ

САСАНАВАМСА

Раздел, повествующий об истории утверждения учения в государстве Суваннабхуми

Здесь мы переходим к рассказу об установлении учения в Суваннабхуми, так как мы достигли того места в повествовании, где следует говорить о Суваннабхуми.

Итак, Суваннабхуми есть одно из трех государств в местности Раманнядеса. Этими тремя государствами являются: Хамсавати, Муттима и Суваннабхуми. Иными словами, все они входят в Раманнядесу. По прошествии семи недель с момента полного просветления Благосла́вленного, на пятый день светлой половины месяца асалхи в Раманнядесе было установлено учение благодаря деятельности двух купцов Тапхуссы и Бхалики из Уклападжанапады [1].

Так в государстве Раманья в первый раз было установлено учение.

Тогда, когда Благосла́вленный достиг полного просветления, в стране Апарантака в городе Субхиннанагаре в правление царя Тиссы у одного министра было два сына: Тисса и Джайа [2]. Те двое, будучи удручены состоянием мирян, поселились недалеко от океана на горе Гаджагиримхи, и отказавшись от состояния мирянина, стали жить отшельниками. Они вошли в интимные отношения с нагой. Нага снесла два яйца и, так как она устыдилась, то покинула то место, где их снесла [3].

Тогда старший из братьев, Тиссакумара, взяв эти два яйца и поделив их со своим младшим братом, положил рядом друг с другом. По прошествии некоторого времени из этих яиц вылупились два мальчика. Когда им исполнилось десять лет, мальчик, родившийся из яйца, принадлежавшего младшему брату, умер и переродился в мальчика Гавампати

Продолжение. Начало см. в вып. 1 Альманаха.

из города Митхиланагары, что в Маджхимадесе[4]. В семилетнем возрасте он был отдан в обучение к Благосла́вленному, Полностью Просветленному и принял от него посвящение. Он достиг степени архата.

Когда мальчику, родившемуся из яйца, принадлежавшего старшему брату, исполнилось двенадцать лет, великий царь богов Сакка, придя в государство Раманья, построил город Суддхаммапуру, и мальчик стал править в нем под именем Сихараджи[5]. На каменной стеле имя его дано как Сиримашока.

Гавампати тхера, решив навестить свою мать, покинул город Митхилу. Но поняв, благодаря своим сверхъестественным способностям, что мать его умерла, подумал: «Где же теперь переродится моя мать?» Поняв, что она переродилась в месте обитания многочисленных охотников, он подумал: «Если я не сумею обратить ее, число моих дурных дел увеличится, и я не смогу разорвать кольца сансар и должен буду перекрождаться в четырех обителях страдания»[6]. С такими мыслями он обратился к Благосла́вленному за разрешением и по воздуху отправился в Раманью. Достигнув города Суддхаммапуры в Раманье, он изложил дхамму своему брату Сихарадже и всем жителям государства и утвердил их в пяти принципах[7]. Тогда Сихараджа сказал: «В этом мире, бханте, ты есть величайший из людей».— «Нет, махараджа, я не есть величайший из людей. Мой учитель по имени Готама, напоминающий сверкающую диадему, есть величайший среди всех живых существ в трех мирах. Теперь он проживает в Раджагахе, что в Маджхимадесе»[8].

«Да будет это так, бханте! Могу ли я или не могу увидеть твоего учителя?» Гавампати тхера ответил: «Действительно, о махараджа, ты сможешь увидеть Благосла́вленного архата. Я пойду и попрошу его об этом»,— так сказав, попросил Благосла́вленного прийти.

На восьмом году своего Просветления Благосла́вленный вместе со многими сотнями монахов по воздуху отправился в Раманью в город Судхаммапуру.

В *Раджавамсе* говорится, что он пришел с 500 монахами, а на каменной стеле говорится о 20 000 монахов.

Здесь считаю достаточным только сказать, что, действительно, Благосла́вленный пришел не один, а о количестве пришедших с ним говорить не будем, чтобы не породить смешанных чувств.

Прибыв в Раманью, он поселился в Ратанамандапе. Он дал царю и всем жителям государства божественного напитка и утвердил их в пяти принципах и трех областях спасения[9].

Тогда же он дал шести аскетам, пришедшим поклониться Благосла́вленному, шесть волосков для почитания. После этого, проповедуя учение в течение 37 лет, он достиг Паринирваны[10]. Гавампати тхера, взяв с погребального костра Благосла́вленного 33 зуба, принес их в Судхаммапуру и отдал Сихарадже, который построил над ними 33 чейтьи[11].

Так на восьмой год после Паринирваны Благосла́вленного Гавампати тхера утвердил учение в городе Судхаммапуре в государстве Раманье[12].

Так в государстве Раманье во второй раз было утверждено учение.

По прошествии 235 лет с момента Паринирваны Благосла́вленного Сона тхера и Уттара тхера прибыли в государство Раманья, которое называлось Суваннабхуми. Эти два тхера вместе с пятью монахами, бывшими кузнецами, утвердили там учение. Согласно *Аттхакатхе,* эти два тхера были из одного монастыря с Маха-Моггалипутта-Тиссой.

Учение в Раманье было уже установлено благодаря деятельности Тапхуссы и Бхаллики, а также Гавампати.

Однако не все жители приняли учение. Те из них, кто был преисполнен веры, в соответствии со своими желаниями наслаждались учением.

По прибытии Сона и Уттара предприняли энергичные действия в соответствии с указаниями ачарийа для утверждения учения.

В *Аттхакатхе* говорится: «Придя в это государство, утвердили там учение».

В то время в государстве Суваннабхуми в городе Судхаммапуре правил царь по имени Сиримашока. В те времена город Судхаммапура располагался частично на высоком берегу, частично на юго-западном склоне горы Келаса. Так как дома там походили на постройки людей, занимающихся варкой сахара, он еще назывался Голамиттика.

В те времена в океане обитала страшная яккхиня, которая пожирала каждого новорожденного мальчика из царского дома.

В день прибытия Соны и Уттары в царском доме родился мальчик. Яккхиня решила сожрать ребенка и отправилась на берег вместе с 500 другими яккхинями. Народ, увидев их, поднял от страха страшный крик. Тогда Сона и Уттара с помощью своих сверхъестественных способностей произвели чудовищ, напоминающих львов, с двумя туловищами и одной головой. Когда демоны их увидели, то все испугались и скрылись в море. Монахи сделали защитные сооружения, чтобы демоны не могли вернуться. После этого они обратили всех собравшихся в веру истинного спасения. 60 000 человек было обращено в истинное учение; 3 500 юношей из хороших

семей и 1 500 девушек приняли посвящение; посвящение приняло и 1 500 принцев. Все остальные обратились под защиту учения.

Так там было утверждено учение.

В *Аттхакатхе* говорится:

«Придя в Суваннабхуми, Сонуттара посредством сверхъестественных сил,
Прогнав демонов, изложили собравшимся Брахмаджаласутту»[13].

Начиная с этого времени всем мальчикам из царского дома давали имя Сонуттара.

Чтобы оградить всех остальных новорожденных от прожорливых чудовищ, им на голову клали листья тала[14] с изображениями тех чудовищ, что были созданы сверхъестественными способностями монахов. Кроме того, изображение этих чудовищ было выгравировано на каменной стеле, которая была поставлена недалеко от Судхаммапуры. Она стоит там и по сей день. В 235 год после Паринирваны Благосла́вленного благородные Сона и Уттара, придя в Суваннабхуми, утвердили там учение, которое получило поддержку правившего дома.

Так в государстве Раманья в третий раз было утверждено учение.

После этого, когда прошло 1600 лет учения, существованию учения в Раманье угрожали три вида опасностей: *дамарикачора, паджарарога* и *сасанапаччаттхика*[15].

В то время учение пришло там в упадок и ослабело, как ослабевает лотос, рожденный в водоеме, где мало воды.

В этот период монахи не могли успешно следовать принципам учения. В правление царя Манохари, сына царя Сурийа, учение очень ослабло. В 1601 году эры Победителя, или в 419 году вульгарной эры[16], правитель Аримадданы Ануруддха увел с собой много монахов[17] и унес все экземпляры Трипитаки.

А после этого события в 1709 году эры Победителя правитель острова Ланка по имени *Сирисамгхабоддхи-Параккамабаху* очистил учение на Ланке[18]. Через шесть лет после этого события, в 532 году вульгарной эры, тхера по имени Уттараджива был известен как знаток учения. Он принадлежал к тому же монастырю, что и Арийавамса тхера из государства Раманья.

Арийавамса принадлежал к одному монастырю, что и тхера Махакала из города Каппунга. Что же касается самого Махакалы, то он был из одного монастыря с тхерой Пранадаси из города Судхаммапуры.

Так объясняется принадлежность Уттарадживы и Чапаты к преемственности великих учителей. Этот тхера Пранадаси

обладал *локийа* и *абхинняа*[19] и неукоснительно выполнял взятые на себя обязательства, а именно: он отправлялся в Магадху к дереву махабодхи в Урувеле и подметал двор махабодхи, после чего возвращался в Судхаммапуру и шел за подаяниями. Так он поступал регулярно[20].

Вот как об этом стало известно. Некие торговцы, ведущие торговлю между Судхаммапурой и Магадхой, увидели однажды в Урувеле монаха, похожего на Пранадасси и, вернувшись в Судхаммапуру, рассказали об этом жителям.

Уттараджива, наделенный отличиями, когда пришло подходящее время, вместе с Чапатой, которому только что исполнилось двадцать лет, отправился на остров Сихала. Монахи, обитающие на острове Сихала, так сказали вновь прибывшим: «Мы принадлежим к традиции Махамахинды; вы принадлежите к традиции Соны и Уттары. И вы и мы принадлежим к одной и той же традиции и придерживаемся одних и тех же принципов». Так сказав, они все вместе совершили над Чапатой церемонию упасампады.

Совершив поклонение всем чейтьям и монастырям, Уттараджива вместе с прибывшими с ним монахами отправился обратно в Аримадданапуру.

Чапата же так подумал: «Если я вместе с моим учителем вернусь на Джамбудипу[21], то многие мои родственники будут препятствовать моему изучению Трипитаки». В соответствии с этими мыслями он решил попросить разрешения остаться на острове Сихала и продолжать изучение закона. И тогда, испросив разрешения у учителя, он остался на острове Сихала. Он жил на острове Сихала до тех пор, пока не выполнил того, на что просил разрешения у ачарья, и, достигнув глубокого знания Трипитаки, он возымел желание вернуться на Джамбудипу. Тогда он так подумал: «Если я вернусь один, и если учителя уже не будет, и если я не захочу выполнять церемонии, предписываемые Винаей, с монахами, обитающими на Джамбудипе, то я один не смогу выполнять эти церемонии. Поэтому будет хорошо, если я вернусь туда вместе с четырьмя другими монахами, хорошо знающими Трипитаку».

Приняв такое решение, он взял с собой тхеру Сивали из Тамалитти, тхеру Тамалинду, сына царя Камбоджи, тхеру Ананду из Киньчипуры и тхеру Рахулу. Вместе с этими тхерами он на корабле отправился в обратный путь.

Все эти тхера, достигшие полного понимания сущности учения, были глубоко сведущими в Трипитаке. Но Рахула тхера был самым сведущим из них. Когда они прибыли в Кусимананагару, приближался дождливый сезон, и они не продолжили своего пути в Аримаддану, где должны были встре-

титься с учителем, а провели дождливый сезон в Кусиманагаре[22].

Ограду монастыря, где эти четыре монаха провели дождливый сезон, еще и сегодня можно увидеть на юге от Кусимананагары.

По окончании дождливого сезона, отметив праздник махапаварана, те пять тхер отправились в Аримаддану[23].

Уттараджива выполнял предписания Винаи, не смешиваясь с монахами из Аримадданапуры, и хотя это было сложно, но, вернувшись с острова Сихала и живя в Аримаддане, он оказывал поддержку истинному учению.

Это было известно всем рождающимся и живущим в государстве Раманья.

В это время саманера Сарипутта, рожденный в Падипадджейе, что в Даланагаре, придя в Аримадданагару, принял посвящение у Ананды и изучал священные тексты.

Он усердно обучался и стал сведущ в учении. Узнав об этом, царь Нарапати-чань-су[24] подумал: «Если все его суставы, как большие, так и малые, идеальны и такие, какие должны быть у архата, я сделаю его своим наставником и буду ему покровительствовать». Так подумав, царь послал своих министров, чтобы они это выяснили.

Посланцы царя, узнав, что один сустав у него отсечен, доложили об этом царю. Царь, узнав, что один из суставов Сарипутты неидеален, решил, что ему не подходит место царского наставника. Поэтому он не стал делать его своим наставником, а, наградив многочисленными подарками, отпустил. Наградив его титулом Дхаммавиласа, он отправил его в Раманью очищать учение[25].

Сарипутта отправился в Раманью и покровительствовал там учению, обучая многих монахов дхамме и Винае. Жители Раманьи называли учеников и последователей Дхаммавиласы общиной Сихала. Так, начиная со времени ученика Ананды, прибывшего с острова Сихала, Дхаммавиласы в Раманье утвердилось учение, принесенное с острова Сихала.

Так в государстве Раманья в четвертый раз было утверждено учение.

В это время Буддхавамса тхера, духовный наставник царя Муттиманагара, и тхера Маханага поехали на остров Сихала. Там они обучались у монахов, обитающих в монастыре Махавихаре. Вернувшись в Муттиманагару, они отделились от обитавших там монахов и, совершая церемонии, предписываемые Винаей, поддерживали истинное учение. Так, начиная с этих учителей, в Раманье утвердилось учение, принесенное с острова Сихала.

Так в Раманье в пятый раз было утверждено учение.

После этого наставник матери правителя Муттимы раджи Сетибхинды, по имени Медхамкара, поехал на остров Сихала, где он проходил учение у махатхер, обитавших в лесных монастырях. Преуспев в учении, он вернулся и поселился в монастыре, покрытом золотом, серебром и оловом, который был построен по приказу матери раджи Сетибхинды. Там он проживал, распространяя учение. Им был создан трактат под названием *Локадипакасара*. Другой тхера, по имени Севасуваннасобхана, поехал на остров Сихала и обучался там у монахов из монастыря Махавихары. Завершив обучение, он вернулся в Муттиманагару.

Этот тхера, обитая в лесном монастыре, был в высшей степени наделен раскаянием, скромностью, удовлетворением, умеренностью, мудрым желанием обучения; он, кроме того, соблюдал дхутангам [26]. Его духовным наставником был Ванаратана, глава монашеской общины, насчитывающей более пяти монахов. На острове Сихала при проведении удакаккхепасимы на озере Каламбу наставники царя Виджайабаху, Рахула и Бхедда, были его ачарьями при каммаваче, когда его принимали в общину [27].

Этот тхера, вернувшись в Раманью, поселился в Муттиманагаре. Он способствовал укреплению общины и поддерживал учение. Так эти два тхера принесли в Раманью учение с острова Сихала.

Так в Раманье в шестой раз было утверждено учение.

После этого, когда учение существовало уже в течение 2002 лет, или в 81 году вульгарной эры [28], правитель Хамсавати Сирипараммамахадхаммараджа, принявший имя Дхаммачети, объединив три государства — Кусимамандалу, Хамсавати и Муттиму, правил справедливо и поддерживал истинное учение [29].

Этот царь был знатоком Трипитаки, четырех Вед; он разбирался в риторике и поэзии; посвятил себя изучению различных языков; отошел от сомнения между верой и неверием; господин белого слона, подобного белой лилии, цветам жасмина и блеску осенней луны, Дхаммачети был ревностным покровителем учения [30].

Однажды он подумал: «Учение Благосла́вленного связано с церемониями паббаджам и упасампады [31]. Что же касается самой упасампады, то она должна соответствовать пяти сампатти» [32]. Размышляя таким образом, он вновь и вновь обращался к тому, что говорилось по этому вопросу в *Симавиниччхайе* и ее комментарии, *Винайасамгахам* и ее комментариях [33]. Рассматривая и связывая между собой, проверяя произведения прошлые и настоящие, отмечая, соответствуют они замечаниям Благосла́вленного или лишь изложенному в книгах, он пришел к выводу, что в Раманье очень трудно

установить, какие из многих сима, определенных на реках, прудах, море, являются соответствующими установленным правилам[34].

Совершенно очевидно, что при таком положении трудно определить, какая сима пригодна для совершения конгрегации. Кроме того, трудно определить, кто из многих учителей в Раманье, сведущих в священных текстах, может определить правильность установления симы. И тогда царь так подумал: «В книгах говорится, что учение Полностью Просветленного будет сиять 5000 лет, но вот прошло только 2064 года с момента просветления Великого Саманы, а учение пришло в упадок; возникло сомнение, как следует проводить упасампаду. Как же сможет учение просуществовать 5000 лет?» — так он подумал, преисполненный огорчения за судьбу дхаммы. И тогда он, видящий столько неправильностей в соблюдении предписаний учения, имеющий сомнения в законности проведения церемонии упасампады, подумал, что он должен предпринять действия для очищения учения. «Если же я останусь равнодушным и не проявлю должного стремления, это будет плохо. Чтобы такого не произошло, нам, преисполненным веры в Благосла́вленного, следует предпринять очищение учения. Проведя такое очищение, я окажу тем самым покровительство учению».

Размышляя, как можно было бы прочнее утвердить учение, он подумал: «Через 236 лет после Паринирваны Благосла́вленного Маха-Моггалипутта-Тисса послал Махамахинду утвердить учение на острове Сихала. Тогда Деванампийа-Тисса повелел построить Махавихару и передал ее Махинде. Благородное учение существовало в чистоте 218 лет. Монашескую общину составляли только монахи, живущие в Махавихаре. Но позднее произошло отделение общин Абхайагири и Джетаваны. В 1708 году эры Победителя царь Сирисамгхабодхи-Параккамабаху был покровителем общины Махавихары, главой которой был Махакассапа из Кутамбхайагири. Как известно, после очищения учения от неортодоксальных течений, оно засияло. Очищенное учение сияло в правление двух великих правителей — Виджайабаху и Параккамабаху»[35].

После таких размышлений он решил, что необходимо созвать высокоученых монахов, дабы послать их на остров Сихала, с тем чтобы они получили там знания традиций, идущих от учителя к учителю, усвоили бы правила монашеского поведения и, тем самым, способствовали очищению учения в Раманье. Царь выбрал Моггалана тхеру и Сона тхеру для совершения поездки на остров Сихала.

Оба монаха дали обет — очень серьезно отнестись к вопросу очищения учения. Царь вручил им дары, дабы они мо-

гли совершить поклонение Реликвии Зуба[36] и одарить монашескую общину, а также подарки для царя Бхуванакабаху. Кроме того, он назначил двух министров — Читрадуту и Рамадуту начальниками на двух кораблях, на которых ученые монахи должны были совершить свою поездку. В 837 году на 11-й день полной луны месяца магха Читрадута вместе с монахами, возглавляемыми Моггаланой, взошел на один из кораблей и на 8-й день месяца пхаггуна прибыл в порт Каламбути[37]. В том же году на 12-й день полной луны месяца магха Рамадута вместе с монахами, возглавляемыми Соной, взошел на другой корабль.

Так как дул противный ветер, то они достигли Валлигамы, что на острове Сихала, лишь на 9-й день светлой половины месяца читра[38]. По прибытии оба министра передали царю Бхуванакабаху и общине монахов послание царя Дхаммачети и другие ценные дары.

Царь, в соответствии с тем, что было изложено в послании, приказал провести церемонию упасампады над прибывшими монахами, и для этой цели была выбрана удакуккхепасима на реке Кальяни, где их сначала утвердили в звании саманеры.

После церемонии упасампады царь Бхуванакабаху дал монахам подобающие и необходимые вещи; поскольку материальные вещи скоро приходят в негодность, а звания вечны, то он дал Сона тхере, посланному царем Дхаммачети на корабле Рамадуты, звание Властелина прекрасной сангхи, обладающего высшим знанием. Прибывшим вместе с ним монахам также были даны различные звания.

Моггалана тхере, прибывшему на корабле Читрадуты, он дал звание Благочестивого Властелина, распространяющего в мире дхамму. Другие монахи тоже получили различные звания; те же, кому не дали званий, должны были довольствоваться светом нового учения. После того как они поклонились всем святыням и закончили все дела, они собрались возвращаться обратно.

Царь Бхуванакабаху сказал Читрадуте: «Я желаю передать царю Рамадхипати ответное послание и, как только я его приготовлю, вы сможете отправляться в обратный путь», —так было сказано. Когда они были уже на обратном пути, сильная буря потопила корабль. Тогда правитель острова Сихала, узнав об этом, предложил им пересесть на корабль своего посла. Через три дня пути сильный ветер и буря послужили причиной кораблекрушения. Корабль, погрузившись в воду, застрял между двумя скалами и не мог продолжать следовать своим курсом. Тогда монахи собрали плот из имеющихся бревен и на нем продолжили свой путь.

Шестеро из монахов умерли по дороге. О, непостоянство санкхары!

Здесь скажем:

Смерть не обращает внимания,
Когда говорят: «Не забирай сейчас,
Пока не завершены дела,
Предпринятые этими».

Лишенная сострадания,
Насильно
От плачущих родных
Кого не хотят отдавать, забирает.

Царь Рамадхипати в подходящее время, вновь и вновь обращаясь к священным текстам и *Аттхакатхе,* приказал соорудить на поле, принадлежавшем министру по имени Нарасура и расположенном к западу от Хамсавати, симу, подходящую для освящения. Она стала называться Кальянисима, так как была освящена монахами, получившими упасампаду от монахов Махавихары на удакуккхепасиме на реке Кальяни, что на острове Сихала, где Благослáвленный совершил омовение.

Так царь Рамадхипати с помощью монахов, прибывших с Ланки, установил истинное учение.

В период с 838 по 841 года вульгарной эры (1476—1479) из среды монахов 80 основных учителей прошли новое обращение.

Их учеников и последователей было 14 226. Так учение Благослáвленного все шире и шире распространялось в государстве Раманья.

Так в Раманье в седьмой раз было утверждено учение.

В то время когда царь Аримадданы по имени Ануруддха разрушил Суддхаммапуру и захватил в плен царя, в государстве Раманья не осталось правителя. В городе Муттима в государстве Раманья существовало шесть различных монашеских общин: община Сонуттары, община Сивали, община Тамалинда, община Ананда, община Буддха и община Маханага. Все эти общины существовали отдельно друг от друга, и каждая имела свою конгрегацию. Если же говорить о царе Дхаммачети, то он был тем, кому суждено было очистить учение. Он сделал так, что осталась только одна община. Все три провинции Раманьи — Хамсавати, Муттима, Суваннабхуми объединились с государством Сунапарантой в единое государство Марамму[39].

Все эти провинции подчинялись царям Мараммы.

В то время отдельные монахи отправлялись из Мараммы в Раманью, где они изучали учение в Кальянисиме, а потом

распространяли по всей Марамме учение, очищенное Дхаммачети.

Как говорят, начиная со времени утверждения учения в Раманье Сона тхерой и Уттара тхерой и до правления царя Манохари, в Судхаммапуре было много архатов. Но и после этого, во времена Уттараджививы, Арийавамсы, Махакалы, Пранадасси, существовали монахи, наделенные высшими добродетелями и знаниями. С того времени в трех провинциях государства Раманья утвердилось очищенное учение благодаря усилиям царя Дхаммачети. Следуя с самого начала трем мудрым путям, соединив начало и конец повествования Сасанавамсы, получили связь причины и следствия в развитии традиции.

Как будет ясно из дальнейшего изложения, в Сасанавамсе будут показываться не только лучшие моменты учения (чего бы нам очень хотелось), но будут отмечаться и неблаговидные стороны.

Медхамкара тхера, живущий в Муттиме и принадлежащий к той преемственности учителей, написал трактат *Локадипакасара*. Ананда тхера, живущий в Хамсавати, написал комментарий на *Абхидхамматику* под названием *Мадхурасараттхадипани*. Тхера Дхаммабуддха из Хамсавати написал трактат *Кависара,* комментарий на *Чханду*; тхера Саддхаммаламкара из Хамсавати написал трактат *Паттханасараттхадипани*. Другой тхера написал трактат *Апхеггусара*. Многие другие тхера, живущие там, глубоко сведущие в учении, написали многочисленные трактаты.

Это третий раздел Сасанавамсы, повествующий об истории распространения учения в Суваннабхуми.

* * *

Раздел, повествующий об истории утверждения учения в государстве Йонака

Теперь мы расскажем о распространении учения в стране Йонака.

Благослáвленный, увидев, что настало время утвердить свое учение в стране Йонака, переходя с места на место со своими учениками, пришел в город Лабхуньджа. Тогда один охотник дал ему плод хари[1]. Он съел его, а косточку плода бросил. Она не упала на землю, а поднялась в воздух и осталась там. Увидев это, Благослáвленный улыбнулся. Ананда, увидев его улыбку, спросил его о причине. «В будущем на этом месте, о Ананда, будет построена чейтья над моими

реликвиями и будет распространено мое учение», — такое дал предсказание.

В том месте, где косточка плода хари, съеденного Благосла́вленным, поднялась в воздух, появилось государство Харибхунььджа. На языке йонака оно называется Лабхуньджа, так как два аскета оставили там раковину. Недалеко от одного источника, называющегося Мапинна, некий старшина косцов отдал своего семилетнего сына Благосла́вленному, и мальчик получил посвящение. Вскоре он благодаря проведению йогической практики достиг степени архата. Из-за того что на этом месте семилетний саманера достиг степени архата, на языке йонака это место стало называться Чанах-ма. Длительное время оно называлось Джа-мах-ма.

Начиная с этого времени в государстве Йонака было утверждено учение.

Так в государстве Йонака в первый раз было утверждено учение.

Через 235 лет после Паринирваны Махараккхита тхера, прибыв в государство Йонака, утвердил учение в Камбодже, Кхемаваре, Харибхуньдже, Айюддхе и в других странах[2].

Мудрецы древности, говоря обо всех этих государствах в *Аттхакатхе,* рассматривали их как некое территориальное единство и называли их все вместе государством Йонака. В прочих сочинениях названия этих государств варьировались.

Махараккхита тхера вместе с пятью другими монахами, совершив по небу путь из Паталипутты в государство Йонака, прочел жителям *Калакарамасутту*[3] и наполнил их сердца радостью. 570 000 человек вступило на путь освобождения, кроме этих, еще 10 000 человек приняли посвящение. Так там было утверждено учение.

В *Аттхакатхе* говорится:

> «Тогда, прибыв в Йонакараттху, тот риши Махараккхита,
> Прочтя *Калакарамасутту,* наполнил сердца жителей Йонака радостью».

Начиная с того времени, число его учеников было неисчислимым. Так в Йонаке Махараккхита тхера во второй раз утвердил учение.

В 500 году учения сын Виссакаммадеви из города Лакунна в государстве Йонака, сделав изображение Будды, все украшенное драгоценными камнями, передал его Нагасене[4].

Нагасена, подойдя к подаренному изображению, совершил религиозные церемонии.

В *Раджавамсе* говорится, что он пошел с целью поклониться семи реликвиям и, совершая поклонение, увидел чудо.

Говоря, что это произошло через 500 лет после Паринирваны, мы находим подтверждение этому в Милиндапаньхе[5]. В период царствования царя Милинды в государстве Йонака, в 500 году эры Победителя, начиная с Нагасены и будучи широко распространено, учение Победителя утвердилось.

Так, начиная с Нагасены, в государстве Йонака в третий раз было утверждено учение.

По прошествии 65 лет вульгарного летоисчисления с момента основания города Лабхуньджи, в период царствования Бъанння-чома-на-ра, построившего город Кью-нах-ра, тхера Кассапа с пятью монахами отправился туда из Маджхимадесы[6].

Тогда тот царь построил монастырь и передал его тхере. Один ученый монах, прибывший с острова Сихала, привез с собой реликвии. Царь, насладившись созерцанием реликвий, поместил их в Лабхуньджа чейтью. Так с приходом тех ученых монахов в Йонака утвердилось учение.

Так в Йонаке в четвертый раз утвердилось учение.

В 762 году вульгарной эры в государстве Йонака, завоеванном Китаем, произошел мятеж. Тогда Махадхаммагамбхира тхера и тхера Махамедамкара вместе со многими монахами Йонаки отправились оттуда на остров Сихала. Но поскольку на острове Сихала в то время было тяжелое положение с продовольствием, они отправились в город Секката, что в государстве Сийама[7].

После этого, придя в город Лакунна, изучали учение в обществе монахов, известных своим рвением на поприще поддержания учения.

Те ученые монахи утвердили учение повсюду в Сийаме и Йонаке.

Так те двое учителей утвердили в государстве Йонака в пятый раз учение, прибывшее с острова Ланка.

В 825 году вульгарной эры царь Сирисаддхаммалокапатичаккаватти, увеличив чейтью Лабхуньджи и построив вокруг нее четыре монастыря, передал их Махамеддхамкаре и Сарипутте. После чего те двое ученых монаха, очистив учение, распространили его в государстве[8].

Так Махамеддхамкарой и Сарипуттой в шестой раз было утверждено учение в государстве Йонаке.

Когда в 940 году вульгарной эры царь Хамсавати Анекасетибхинда захватил государство Йонака, он отдал его во владение своему старшему сыну, принцу Ануруддхе[9]. Он поехал туда вместе с многочисленными министрами, чтобы управлять страной как наместник королевской власти, а для укрепления и очищения учения послал туда тхеру Саддхаммачаккасами. Говорят, что в то время, когда царь Анекасетибхинда завоевал государство Йонака, некий монах, жив-

ший в лесу близ города Лакунна и принадлежавший к преемственности вышеперечисленных учителей, обладающий высшим знанием и способностями делать предсказания вроде того, что в такой-то день и в таком-то месте некто умрет, и тот именно там и тогда умирал, обратился к царю с просьбой не уводить жителей государства в плен.

В этом же городе монах по имени Махамангала поднял мятеж с целью захвата государства Анекасетибхинды. Когда царь Анекасетибхинда узнал об этом, он направил монаха, принадлежавшего к той же общине, и сказал ему: «Приведи его ко мне». Этим царским посланцем, как следует из ранее сказанного, был тот самый монах, обладающий высшим знанием.

Нянавиласа тхера, живущий в этом городе, написал трактат под названием *Санкхьяпакасака*[10]. Сиримангала, живущий в монастыре, подаренном монахам, прибывшим с Ланки, написал тику на это сочинение. Один монах по имени Уттарарама, живущий в лесу, написал комментарий на *Висуддхимаггадипани;* тхера Сиримангала написал *Мангаладипани,* а другой тхера написал *Уппатасанти.* Как говорят, армия царя Чины не смогла победить войска Йонаки, так как монахи хором читали *Уппатасанти.* Так благодаря покровительству этих монахов, обладавших высшим знанием и писавших буддийские трактаты, учение Благословленного засияло в государстве Йонака.

Как уже отмечалось, на примерах из начального периода и из последующих и современных нам в повествовании отражены преемственность великих учителей и то, как соединены начало и конец, причина и следствие.

Это четвертый раздел Сасанавамсы, повествующий об истории распространения учения в государстве Йонака.

* * *

Раздел, повествующий об истории утверждения учения в государстве Ванаваси

В этом разделе Сасанавамсы будет идти рассказ о городе Сирикхетте, что в государстве Ванаваси.

Когда прошло сто лет эры Победителя, семь мудрецов — Джатила, Сакка, Нага, Гарула, Кумбханда и Чандипарамисвара построили город Сирикхетта[1]. В то время в нем правил царь Дваттапонга. Как говорят, у него было три глаза[2]. В то время там проживало 3 000 архатов, последователей Благословленного. Тот царь ежедневно снабжал тех архатов четырьмя необходимыми вещами[3].

Он построил шесть чейтий, чтобы поместить в каждой по реликвии. Одна чейтья была выстроена над плечевой костью. Другая чейтья была сооружена над ушнишей[4], которую привезли из города Камаран. Но история этих реликвий на этом не кончается, так как когда царь Ануруддха захватил город Сирикхетту, он взял реликвии и принес их в Аримаддану, где построил чейтью Чань-кхум, чтобы поместить туда все эти реликвии[5]. Как известно, учение там было утверждено с момента прибытия тхеры Раккхиты, но впоследствии оно пришло в упадок.

Так в государстве Ванаваси в первый раз было утверждено учение.

Тхера Раккхита, посланный Маха-Моггалипутта-Тиссой, отправился в государство Ванаваси. Прибыв туда, он, оставаясь в воздухе, произнес речь о том, что «ничто не имеет ни начала, ни конца». Жители Ванаваси преисполнились радости. По окончании этой речи 6 000 жителей вступило на истинный путь, 70 000 приняло посвящение. Было построено 500 монастырей.

Так там было установлено учение.

В *Аттхакатхе* говорится:

> «Придя в Ванаваси, тхера Раккхита, благодаря своим сверхъестественным способностям,
> Оставаясь на небе, изложил то, что „ничто не имеет ни начала, ни конца“»[6].

Так в государстве Ванаваси было установлено учение, однако его утверждение было неполным.

Так в государстве Ванаваси в городе Сирикхетте во второй раз было установлено учение.

В 433 году эры Победителя в Сирикхетте правил царь по имени Куккутасиса. В его правление там было пять архатов, последователей Благосла́вленного. Тот царь ежедневно снабжал тех архатов четырьмя необходимыми вещами. Число вступивших в поток, тех, кому предстояло вернуться только раз, и тех, кто достиг уже последней ступени, было неисчислимо.

Так в городе Сирикхетте в государстве Ванаваси в третий раз было утверждено учение благодаря преемственности учителей.

Тем самым в государстве Ванаваси благодаря многочисленным учителям учение засияло наподобие полной луны.

Тогда учителя изучали учение не по книгам. Как говорят древние, архаты по просьбе царя предприняли попытку создания трактата о дхамме.

Так скажем:

Те тхера, многомудрые,
Постигшие учение,
Как заходит солнце,
Так и они идут к Смерти.

Поэтому мудрец,
Пока его не заберет Смерть,
Никогда не должен откладывать
Постоянного свершения благих дел.

Это пятый раздел Сасанавамсы, повествующий об истории утверждения учения в государстве Ванаваси.

* * *

Раздел, повествующий об истории утверждения учения в государстве Апаранте

Теперь мы расскажем об истории учения в государстве Апаранте, что в Мараммамандале.

Как говорят, в нашем государстве Марамме учение было установлено по прошествии 20 лет с момента достижения Просветления Благосла́вленным благодаря деятельности двух братьев — Махапунны и Чулапунны, которые были родом из деревни Ваниджа в округе Сиппадака [1].

Но оно распространилось не сразу и не всюду. Поэтому Маха-Моггалипутта-Тисса послал тхеру Йонака-Дхаммараккхиту с целью укрепления и распространения учения.

Сам Благосла́вленный проживал в течение семи недель в этой местности в преподнесенном ему монастыре Лохитачандане [2], излагая дхамму перед собравшимися дэвами и людьми. Он излагал дхамму каждый день недели. 84 000 достигли понимания истины. Вместе с 500 своими последователями, посещая посады, он по дороге изложил дхамму риши по имени Саччабандха, который жил на горе Саччабандха. Этот риши достиг степени архата, обладающего шестью высшими знаниями [3].

Так, начиная с богатых дарителей, которые стали известны как риши из Ваниджи, они упивались нектаром дхаммы.

Так, благодаря Махапунне, Саччабандхе и другим риши, в нашем государстве Марамме утвердилось учение.

Так в Апаранте, что в Мараммамандале, впервые было установлено учение.

Через 235 лет после Паринирваны Благосла́вленного, по окончании Третьего Собора, благородный Маха-Моггалипутта-Тисса послал Йонака-Дхаммараккхиту вместе с четырьмя другими монахами, проживающими в одном с ним монасты-

ре, в государство Апаранту. Государство Апаранта — это есть государство Сунапаранта, что находится в нашей Марамме. Мы уже говорили об этом ранее.

Йонака-Дхаммараккхита тхера, придя в государство Апаранту, произнес перед жителями *Аггиккхандхопамасутту*[4]. 37 000 человек достигли понимания истины. Многие жители страны приняли посвящение и стали монахами; члены царской семьи, числом 1 000, приняли посвящение; свыше 60 000 женщин приняли посвящение. Услышав *Аггиккхандхопамасутту,* женщины выразили желание принять посвящение. Следует сказать, что женщины в течение длительного времени до этого не выражали желания принимать посвящение, когда они слушали изложение дхаммы. Почему же? Следует знать, что вполне пристойно для женщин принимать посвящение в присутствии монахинь, но монахини не пришли вместе с Йонака-Дхаммараккхитой, но через какое-то время монахини пришли, и женщины выразили желание принять от них посвящение.

Здесь уместно сказать, что когда царица Ануладеви с острова Сихала пожелала принять посвящение, то послали за сестрой Махинды, монахиней Самгхамиттой[5].

Так благодаря деятельности Йонака-Дхаммараккхиты много пользы получили жители Апаранты.

В *Аттхакатхе* говорится:

> «Придя в Апаранту, Йонака-Дхаммараккхита
> Изложил *Аггиккхандхопамасутту,* много людей приняло посвящение»[6].

Здесь нам следует показать исключительное значение этой сутты. Каким образом? Он изложил монахам эту сутту, называющуюся *Аггиккхандхопама*, чтобы познакомить монахов с принципами монашеской дисциплины. Для этого и была выбрана эта сутта. После того как братья Пунна и риши Саччабандха на двадцатом году после Просветления Благослáвленного утвердили учение в Апаранте, тхера Дхаммараккхита изложил сутту *Аггиккхандхопаму* для того, чтобы монахи, живущие в разных местах, могли жить в святости и чтобы пришедшие потом монахи могли бы учиться у них.

Так оно и было, в Аримаддане проповедью были усмирены саманакуттаки[7].

Так в государстве Апаранте, что в Мараммамандале, во второй раз было распространено учение.

Благослáвленный, Полностью Просветленный, проживая в монастыре Чандана[8], построенном при его приходе за подаяниями в государство Апаранту братьями Пунна, путешествовал в сопровождении Ананды по Тамбадипе. Придя в своих странствованиях на вершину горы недалеко от го-

рода Аримаддана, он так предсказал: «На этом месте, о Ананда, царь по имени Саммути построит город и назовет его Аримаддана. В этом городе утвердится и распространится мое учение». Так об этом говорится в старых книгах [9].

Йонака-Дхаммараккхита, прибыв в государство Апаранту, путешествовал по Тамбадипе и дал вкусить жителям нектар учения. Как говорится в *Аттхакатхе,* 1000 человек вместе с членами царского дома выразили желание принять посвящение. Тогда в государстве Апаранта не было кшатриев, жителями страны управлял правитель Тамбадипы [10].

Если там не было кшатриев, то не могло быть и семей кшатриев. Поэтому следует говорить, что посвящение приняли жители государства.

Обратимся теперь к изложению истории учения на Тамбадипе и расскажем, как утверждалось учение в государстве Тамбадипе.

В Мараммамандале, в стране Тамбадипе, в городе Аримаддане правил царь по имени Саммутираджа [11]. Начиная с правления Саммутираджи и до правления Ануруддхи 30 000 приверженцев неортодоксального учения саманаккутаков обратило в свою веру 60 000 учеников.

Сейчас надо рассказать об учении саманаккутаков.

Они учили тому, что если ты совершишь убийство, то, прочтя такую-то паритту [12], сможешь освободиться от греха. Если же убьешь родителей, то для освобождения от греха следует прочесть другую паритту. Если же захочешь женить детей, то сначала должен дать их учителю. Те же, кто нарушит эти правила, обрекают себя на немилость. Таковы еретические взгляды, которые они преподают тем, кто к ним приходит за наставлением. Услышав об этом, царь Ануруддха, преисполненный добродетелей, не оказал покровительства их доктрине. Это было ложное учение. В это время в Аримаддану пришел тхера Араханта и изложил царю учение Благосла́вленного. Об успешной миссии Шин Араханта мы расскажем по трем версиям: по *Раджавамсе,* по *Париттанидани* и по *Сасанапавении* [13].

Начнем с изложения версии *Раджавамсы.* В те времена учение не все время было прочно в разных местах на Тамбадипе.

Тогда великие учителя, подумав, что следует установить там истинное учение, как тому учил Благосла́вленный, пришли к повелителю богов и попросили одно божество, обитавшее на небесах Тиватимса, чтобы оно, спустившись на землю, вошло в чрево жены одного брахмана.

По прошествии десяти месяцев тот, кто должен был стать тхерой Силабуддхи, был благополучно рожден и по дости-

жении подобающего возраста принял монашеское посвящение.

Он был сведущ в Трех Питаках и достиг степени архата, в силу этого обстоятельства он стал известен под именем Араханта. Этот тхера, желая установить сияющее учение Благосла́вленного в Мараммамандале, пришел к городу Ариманддана и поселился в одном лесном монастыре недалеко от города. Тогда Сакка, повелитель богов, побудил одного охотника пойти в то место, где проживал этот тхера, и показал его ему. Увидев тхеру, охотник подумал: «Если это не человек — то это должен быть демон; а если это не демон, а человек, то он должен быть чужестранцем».

После такого размышления он взял тхеру с собой в город, где пребывал правитель. Тхера, взяв восемь вещей, принадлежащих монаху [14], пошел с охотником в город.

Придя в город, охотник показал его царю. Увидев его, царь подумал: «Этот человек, преисполненный спокойствия, не может быть низкого происхождения. В нем чувствуется знание благородного Закона. Как распускается бутон лотоса, лишь только его коснется луч солнца, так и я, проверив его, узнаю, благородного он происхождения или нет».

И так подумав, царь сказал тхере:

— Сядь на то место, которое тебе подобает.

Тхера, поднявшись к царскому трону, сел на него. Когда царь это увидел, он подумал: «Он сел на самое главное место; воистину, он должен быть благородным человеком». И тогда царь спросил его:

— Кто ты? Откуда ты? Чье учение ты исповедуешь?

Тхера так ответил на вопрос царя:

— Я принадлежу к роду Благосла́вленного, преисполненного девяти добродетелей; а пришел я из того места, где есть община монахов, последователей моего учителя.

Преисполнившись радости, царь сказал:

— Изложи мне учение, проповедуемое твоим учителем.

И тогда тхера изложил ему *Аппамададдхаму,* как это сделал Нигродха царю Сири-Дхаммасоке [15].

Выслушав проповедь, царь спросил:

— Где теперь живет Полностью Просветленный? Каков объем учения, которое он проповедует? Каково количество его учеников, есть ли другие, кроме тебя?

— Теперь наш ачарья, Полностью Просветленный, достиг Паринирваны. После него остались священные реликвии; им изложенная дхамма состоит из 84 000 дхаммаккхандх. В государстве Судхаммапуре есть тридцать пар священных книг вместе с комментариями. Кроме того, существует еще две общины: параматтха и саммути [16].

Услышав все это и все более преисполняясь радости, царь воскликнул:

— О бханте! У нас нет другого спасения, кроме тебя. С этого дня и до конца жизни мы будем твоим учеником и будем следовать учению.

И тогда, повелев построить в Араннякангарахе монастырь, преподнес его тхере. Кроме того, он отверг неправильное учение саманакуттаков. Если раньше саманакуттакам преподносились золотые сосуды, то с этого момента было приказано отказаться от учения саманакуттаков и преподносить им лишь глиняные сосуды.

С этого дня, придя в жалкое состояние, саманакуттаки обратили свой гнев на учителя Араханта. Саманакуттаки, обитающие в лесах, лишенные поддержки, как благородные собаки, брошенные хозяином, испытывали физические и духовные страдания.

Когда царь узнал, что Араханта преследуют саманакуттаки, он взял его под свое покровительство, чтобы они не смогли причинить тхере зла.

В отношении саманакуттаков он принял решение, обязывающее их облачиться в белые одежды [17], и, кроме того, приказал зачислить их солдатами и выдать им оружие. Тхера Араханта совершил обряд упасампады над теми, кто пожелал принять посвящение, тем самым способствуя распространению учения. Царь сказал:

— Прежние цари, правившие в этом государстве, следовали учению саманакуттаков; если бы и теперь было бы похвально следовать линии поведения этих глупых царей, я бы все равно не стал бы следовать этим глупым царям, так как желаю следовать лишь царю Саттха [18].

А теперь изложим это согласно *Париттанидане*.

Как говорят, некий монах, живущий в Виджавасинагаре на острове Сихала, отправился в Упадвараватинагару, чтобы изучать там учение Благослáвленного.

Потом он отправился в Суддхаммапуру и изучал учение там. Когда он узнал, что в государстве Сирикхетте в дереве патали есть некая книга саманакуттаков, он отправился из Суддхаммапуры в Сирикхетту. По дороге один охотник подумал, что это демон, и, взяв его с собой, привел к Ануруддхе. Тогда царь спросил тхеру:

— Кто ты такой?

— Я, о махараджа, савака Готамы.

И опять царь спросил:

— Что есть три драгоценности?

Тхера ответил:

— О махараджа, Будда, как мудрец махосадха, дхамма, как тунель; сангха, как Видехаса [19].

Услышав эти иносказания, раджа вновь спросил, подразумевая саманакуттаков:

— Кто же эти ученики Готамы?

— Эти не есть, о махараджа, ученики Готамы. Если уж говорить правду, то ученики Готамы отличаются от саманакуттаков, так как они отреклись от их учения.

После чего он приказал взять книгу из дупла дерева патали и сжечь ее как сорняк. Это место до сих пор называется «там, где были уничтожены огнем».

Тхера прочел царю *Виманаваттху*[20]. Царь преисполнился радости и привел его с собой из Сирикхеттанагары в Аримаддану.

Тогда же в дупло дерева патали поместили полученные книги. Среди саманакуттаков был один очень ловкий, который сделал книгу в соответствии со своей доктриной и разместил ее в дуплах 32 деревьев патали, что росли в Сирикхеттанагаре. Днем и ночью поливая ее водой, вымазав ее грязью, прикрыв корой, представил ее как истинную книгу.

Тогда саманакуттаки подняли крик: «Мы видели во сне, что в дупле дерева патали имеется истинная книга, содержащая как слова, так и значения». Услышав это, царь пришел в Сирикхеттанагару, разрушил дерево патали и взял эту книгу. Так как в ней учение саманакуттаков было изложено в соответствии с учением Благосла́вленного, царь решил, что они и есть последователи Готамы, и приказал следовать тому, что было изложено в книге, думая, что это и есть истинный путь спасения.

Царь, преисполненный радости, передал саманакуттакам много даров.

Но после того как он вновь услышал изложение дхаммы тхерой, он понял, что это есть речи саманакуттаков, и приказал книгу сжечь. Возвращаясь из Сирикхеттанагары, он взял с собой в Аримаддану и тхеру.

Вернувшись в Аримаддану, царь приказал построить монастырь Джетавана и передать его в дар тхере. Учитель жил в нем, очищая учение. Каждый день царь приносил ему воду, а его главная жена приносила ему еду, и так они его поддерживали. Если у них возникали сомнения, спрашивали его обо всем, в чем сомневались.

А теперь изложим это согласно *Сасанапавени*.

В городе Судхаммапуре жил вместе с пятью монахами тхера Аномадасси, достигший восьми самапати, сохранивший преемственность от Соны и Уттары. Его учеником был Адхисило; учеником Адхисилы был Пранадасси, а его главным учеником был Кала. Главным учеником последнего был Араханта, а его учеником был Арийавамса, так говорится[21].

Кто же такой Уттараджива Махатхера? Это махатхера, уроженец Раманьи, был учеником Арийавамсы. Арийавамса был учеником Махакала, живущего в Каппунганагаре. Он же был учеником Пранадасси махатхеры, живущего в Судхамманагаре. Это излагается в соответствии с тем, как это изложено в надписях Кальяни [22]. Так это и есть, и не уничтожить этого по своему желанию.

Тхера Араханта утвердил и поддержал учение в Аримаддане. Он наблюдал и сопоставлял поступки и речи различных ачарийа и, став главным советчиком царя, утвердил новую веру.

Как известно, тхера Араханта, чье первое имя было Дхаммадаси, был учеником Силабуддхи из Судхаммапуры. Он возымел желание утвердить учение в Аримаддане в соответствии с традицией ачариев.

До того как он принял посвящение, этот тхера был глубоко сведущ в четырех Ведах.

Приняв посвящение, изучив Трипитаку вместе с комментариями, он достиг глубоких знаний и стал повсеместно известен. Придя в Соккатайанагарам, был почитаем всеми жителями [23].

Прожив там десять лет, пришел в Судхаммапуру и принял решение поселиться в лесном монастыре.

После того как прошло 1560 лет эры Победителя, в 371 году бирманской эры Ануруддха стал царем [24].

В то время в Аримаддане проживало 300 приверженцев учения саманакуттаков, которые говорили: «Мы — ученики Готамы». Как говорят, их община насчитывала более 1000 человек.

Царь Ануруддха, слушая проповеди этих саманакуттаков, как мирян, так и немирян, радовался и не отказывался следовать их традициям.

Однако после того как он встретился с тхерой Арахантой, он отошел от учения саманакуттаков и обрел успокоение в учении Победителя.

Так в Мараммамандале, в государстве Тамбадипе, в городе Аримаддане тхерой по имени Араханта в третий раз было утверждено учение.

Настало время, когда Араханта сказал царю:

— Существуют три элемента учения. Чтобы полностью постигнуть Трипитаку, надо утвердиться в выполнении предписаний учения; чтобы утвердиться в выполнении предписаний учения, надо утвердиться в понимании учения.

Как если бы в 1000 непрерывных поколениях в стаде не было бы коров, а были бы одни быки, этот род не смог бы продолжать своего существования, так и у монахов в 1000 непрерывающихся преемственностях, соблюдающих тринад-

цать дхутанга[25], если не будет полного собрания слов учителя, не станет полного понимания содержания учения. Если выбить на камне надпись о зарытом горшке с деньгами, то пока сохраняется надпись, нельзя сказать, что сокровища потеряны. Так же если живо слово учителя, то оно создает непосредственное условие благоприятствования учению.

Как неправомерно утверждение, что в большом водоеме с прочными берегами не будет воды, так неправомерно утверждение, что в этой воде не смогут распускаться цветы лотоса. Как неправомерно утверждение, что в учении Благосла́вленного, напоминающем большой водоем с прочными берегами, нет благородных сынов, преисполненных рвения выполнять предписания этого учения, которые напоминают воду такого водоема, и нет понимания истины этого учения, которое напоминает распустившийся в этой воде цветок лотоса. Даже если только выучить наизусть и следовать практике, изложенной в двух пратимокшах[26], учение не исчезнет; только при отсутствии текстов для благочестивых возникнет опасность утерять понимание истины. Если же иметь в наличии тексты, то такой опасности не возникнет.

Теперь у нас нет в полном объеме священных текстов, и нет реликвий тела Благосла́вленного. Нам следует получить реликвии и полный объем священных текстов. Необходимо послать за реликвиями и текстами миссию с подарками.

Когда это будет выполнено, тогда в нашем государстве учение Благосла́вленного утвердится на долгое время.

— Куда же нам следует послать миссию за всем этим, о бханте?

— В государстве Суваннабхуми, о махараджа, в городе Судхаммапуре есть тридцать экземпляров Трипитаки и много реликвий Благосла́вленного.

Царь сказал:

— Да будет так, о бханте! — и повелел приготовить много подарков. Потом он составил царское послание и снарядил одного министра, наделенного восьмью качествами, послом.

Правитель Судхаммапуры, царь по имени Манохари, грубо встретил посла, сказав:

— Не подобает такому, как ты, поддерживающему ложное учение, посылать Трипитаку и реликвии, дабы утвердить истинное учение Властелина Трех Миров, Полностью Просветленного, как не подобает хранить жир матерого льва в простом керамическом сосуде, а не в золотом.

Посол вернулся и доложил обо всем царю Ануруддхе. Услышав ответ Манохари, Ануруддха рассвирепел и громыхал, как сезам в пустом горшке.

Тогда царь послал по воде корабли, число которых было 800 000, и, собрав 8 коти[27] человек, послал их по суше, разделив на четыре армии. Кроме того, у него было 80 000 боевых слонов, 900 000 лошадей. Сам он руководил армией, в которой было 80 коти человек. Со всеми этими силами он отправился воевать против государства Судхаммапуры.

Узнав об этом, царь Манохари очень испугался и, собрав свою армию, укрепился в городе Судхаммапуре. Несмотря на то что они прибегали к помощи магических формул и заклинаний, имеющихся в *Аттхаббанаведе,* стены города были неприступны, хотя Ануруддха много раз хотел взять приступом город. Тогда царь спросил у знатоков Вед:

— Почему мы не можем взять приступом городские стены?

Знатоки Вед ответили:

— Видимо, о махараджа, они совершили одну из церемоний, о которых говорится в *Аттхаббанаведе.*

Тогда царь приказал рыть землю. Они обнаружили труп человека и выбросили его в море.

Предания гласят, что это был труп человека по имени Йоджи, родом из Индии, изглоданный червями. Защитники города, убив этого человека, отрубив руки и ноги, разрубив на куски все тело, зарыли вблизи городской стены[28].

После того как труп был выброшен в море, войска Ануруддхи смогли взять приступом город. Войдя в город, Ануруддха взял Манохари в плен. Забрав экземпляры Трипитаки и священные реликвии, хранящиеся в ларце, украшенном драгоценными камнями, почитаемые многими поколениями правителей Судхаммапуры, нагрузив всем этим 32 слона, вместе с Манохари и его семьей вернулся в Аримадданапуру. По прибытии в Аримадданапуру он поместил драгоценный ларец с реликвиями рядом с изголовьем царского ложа в опочивальне. Экземпляры Трипитаки были размещены в специальном помещении, украшенном драгоценными камнями, где монахи буддийской общины предавались изучению священных текстов[29].

Как говорят, в этот период число монахов, изучающих привезенные экземпляры Трипитаки вместе с комментариями, было свыше 1000 человек.

Взятие Судхаммапуры и вывоз Трипитаки, а также возникновение монашеской общины в Аримаддане относится к 1601 году эры Победителя, или 416 году бирманского летоисчисления, как повествуют об этом надписи на каменных стелах. Во время правления царя Ануруддхи город именовался Пуннагами, так как в нем было полное собрание трех драгоценностей. В *Анагатавамсе* и *Раджавамсе* говорится, что по-бирмански город назывался Пугам, так как в течение

длительного времени в прошлом сдерживал рыбу макара[30].

Царь Ануруддха послал на остров Сихала четырех генералов с тем, чтобы они привезли оттуда экземпляр Трипитаки и комментарий[31].

Сравнивая экземпляр Трипитаки, привезенный из Судхаммапуры, с экземпляром, привезенным с острова Сихала, тхера Араханта с усердием изучал их.

Как соединяются, не сливаясь, воды Ямуны с водами Ганга, так и собрание Трипитаки, привезенное из Судхаммапуры, и собрание, привезенное с острова Сихала, были объединены и помещены с почестями в специальное хранилище.

Царь Манохари вместе со своей семьей и приближенными был размещен в местечке Мрамкапа[32]. По преданию, когда тот царь открывал рот, то из открытого рта исходило сверкающее сияние. Как-то, когда Манохари привели к царю Ануруддхе, он стал приветствовать его, а царь Ануруддха от страха покрылся гусиной кожей. После этого случая Ануруддха приказал освящать еду царя Манохари перед пагодой Будды, чтобы уничтожить эту его способность. После того как это стали делать, Манохари потерял эту способность. Царь Манохари очень расстроился и высказал пожелание: «Пусть пока я нахожусь в потоке сансар и не достиг нирваны, я никогда не буду в подчинении у кого-либо».

Продав драгоценный камень, привезенный им из Судхаммапуры, одному торговцу, он приказал соорудить на вырученные деньги два изображения Будды: одно — сидящего со скрещенными ногами, и другое — лежащего в позе Паринирваны. Эти два изображения и по сей день имеются там.

Так царь Ануруддха, заимствовав учение в Судхаммапуре и на острове Сихала, утвердил его в Аримаддане.

Так в нашей Мараммамандале, в государстве Тамбадипе, в городе Аримаддане царем Ануруддхой в четвертый раз было утверждено учение.

Тхера Уттараджива, преемник традиции Соны и Уттары, придя из Судхаммапуры в Аримаддану, в пятый раз утвердил там учение.

При посещении острова Сихала Уттараджива взял с собой саманеру по имени Чапата, чтобы он смог принять посвящение от монахов сингальской общины.

Приняв посвящение, Чапата оставался на острове еще десять лет, в течение которых он преуспел в учении. По прошествии десяти лет он вернулся в Аримаддану.

Он привез с собой еще четырех монахов: Сивали тхеру, Тамалинду тхеру, Ананду тхеру и Рахулу тхеру. Все эти монахи были сведущи в Трипитаке; об их учености мы подробнее поговорим ниже.

По прибытии в Аримаддану они не захотели совершать религиозные церемонии вместе с монахами, живущими в Аримаддане, а образовали монашескую общину, самостоятельную от общины Аримадданы. Царь Нарапати был доброжелательно расположен к этим ученым монахам [33].

Соединив плоты на Иравади, провели на них церемонию упасампады. Постепенно эта община очень разрослась. Царь Нарапати предлагал монахам этой общины богатые дары. Однажды тхера Рахула во время одного праздника увидел девушку-танцовщицу необычайной красоты, всю украшенную драгоценностями. Погрязнув в каме, как связанный слон увязает в грязи, как обезьяна увязает в извести, отошел он от учения и стал вести низкий образ жизни. Подобно больному, пораженному тремя смертельными болезнями, стал он жить, как не подобает монаху, и не слушался увещеваний остальных монахов. Тогда три его соратника так сказали:

— Мы все из-за тебя одного будем опозорены, нас перестанут уважать. Выйди из общины и отправляйся в Малларудипу, там и предавайся своей страсти.

Сев на корабль, он из Кусиматиттха отправился в Маллару [34]. Когда он туда прибыл, правитель страны возымел желание изучить Винайю. В его близости изучив Кхуддасиккху [35], он преподнес ему чашу, наполненную драгоценностями. Взяв эту чашу, Рахула совершил еще один низкий поступок.

Здесь скажем:

Тем, кто называется монахом, следует избегать женщин,
Ибо женщины причиняют монахам много зла в этом мире.

Действительно, отриньте глупость, ибо это ведет к
Уничтожению золотого тела, как говорили наши мудрецы древности.
Ибо даже когда мудрый бхиккху не сближается с женщинами,
То и тогда ему в этом мире трудно преодолеть зло.

Из тех оставшихся четырех тхера Чапата умер первым. Три тхера — Сивали, Тамалинда и Ананда продолжали изучение Трипитаки. Они проживали в Аримаддане и поддерживали там учение. Однажды царь подарил каждому из них по слону. Сивали и Тамалинда выпустили своих слонов в лес. Ананда решил отправить своего слона своим родственникам в Киньчипуру и погрузил его на корабль в Кусиматиттхе. Узнав про этот поступок, Сивали и Тамалинда так сказали ему:

— Авусо, мы своих слонов выпустили на свободу в лес. Почему же ты поступил противно дхамме?

— Разве, о бханте, нельзя заботиться о своих родственниках? Разве Благосла́вленный не говорил о том, что необходимо проявлять доброту по отношению к своим родственникам?

— Если ты не будешь следовать нашему примеру, а будешь действовать согласно своим желаниям, то мы не сможем жить с тобой вместе. Мы будем жить отдельно.

Начиная с того времени в Аримаддане произошло разделение общины Чапаты на две. Через некоторое время Тамалинда, желая помочь ученикам, преуспевающим в учении, мудрым, так сказал собравшимся мирянам: «Мы преуспели в учении, мы глубоко ученые». Чтобы община и впредь процветала, он уговаривал мирян следить за тем, чтобы у монахов всегда были в достаточном количестве четыре необходимые вещи. Тем самым он обеспечил приношения благодарных мирян для поддержания общины.

Когда Сивали узнал об этом, он сказал ему:

— Почему ты сделал это с помощью уговоров, ведь ты знаешь, что Благосла́вленный осудил это? Благосла́вленный говорил, что необходимо отказываться от получения четырех необходимых вещей для себя с помощью уговоров.

— Я же сделал это не для себя, а для благополучия других. Ибо чтобы преуспеть в учении, необходимо иметь четыре необходимые вещи.

— Если ты не будешь поступать так же, как и я, а будешь делать, что тебе хочется, то я не буду жить с тобой вместе.

После этого он отделился и стал жить отдельно вместе со своими приверженцами.

Так возникло три общины. Таким образом, в Аримаддане существовало четыре отдельные общины монахов: община тхера Араханта, община тхера Сивали, община тхера Тамалинды и община тхера Ананды.

Из этих четырех общин, та, которую основал Араханта, придя первым из Судхаммапуры, стала называться «первоначальная община». Все остальные, так как основавшие их монахи появились в Аримаддане после Араханта, стали называться «вторичными».

Тхера Сивали, который всю свою жизнь поддерживал учение в Аримаддане, умер в 590 году бирманского летоисчисления.

Тхера Ананда, который сорок четыре года поддерживал учение в Аримаддане, умер в 596 году бирманского летоисчисления.

Тхера Тамалинда, всю свою жизнь поддерживающий учение, умер в 598 году бирманского летоисчисления.

О сущность всех, подверженных закону сансары!
Как вовлеченный в кольцо удава,
Заяц попадает в пасть врага,
Так и живые существа, находящиеся в круге Смерти,
Хоть и живут, но все приближаются к ее пасти.

Так в Аримаддане благодаря деятельности тхера Араханта и составлению книг, а также деятельности тех, кто еще не был обращен, учение Победителя засияло подобно тому, как сияет луна на небе.

После того как царь Ануруддха принял учение от монахов Судхаммапуры, число достигших степени архата было 1600; число же тех, кто вступил в поток, тех, кому предстояло еще раз вернуться, и тех, для кого уже нет возвращения, было неисчислимо.

Во время правления царя Чхаттагухинды[36] восемь архатов пришли за подаянием в царский город из страны Химаванта, из местности Гандхамаданапаббаты. Царь, наполнив их чаши, угостил их и спросил:

— Откуда вы пришли, бханте?

— Мы, о махараджа, пришли из Гандхамаданапаббаты, что в стране Химаванта.

Услышав это, царь возрадовался и, так как приближался дождливый сезон, просил их остаться при нем. Приказав построить монастырь, преподнес его архатам и в течение всего дождливого сезона приглашал их в город и угощал.

Однажды он попросил их создать изображение храма Нандамулагухам, который находится в Гандхамаданапаббате. Те архаты с помощью своих сверхъестественных способностей создали изображение, подобное храму Нандамулагухам, и показали его царю. Тогда царь приказал построить один храм, напоминающий те три пещерных храма. Так как тот храм был создан наподобие пещерного храма Нандамула, он был назван Нандой[37].

Так в правление царя Чхаттагухинды архаты, пришедшие из Нандамулы, что в Гандхамаданапаббате, установили истинное учение.

Поистине трудно определить, что есть сущность архата: достигается ли степень архата отрешением от законов всех непосвященных людей или же степень архата достигается отрешением от воспоминаний о благих и дурных поступках прежних рождений. Не следует на вопрос непосвященного «Ты архат?» отвечать «Да, я архат». Даже став архатом, трудно освободиться от груза прошлого.

Об этом говорится в *Пилиндавачакатхераваттхе*[38].

Трудно определить архата в этом мире. Так, один монах, последователь Махакассапа тхеры, живя вблизи своего учителя Махакассапы, не знал, что тот пребывает в состоянии архата.

Однажды Махакассапа вышел из монастыря вместе с этим монахом и шел по дороге в деревню для сбора подаяний. Получив все, что следует монаху, — чашу и прочее, шел обратно, когда монах, следующий за ним, сказал:

— В мире, о бханте, часто говорят «архат, архат», но сам я никогда архата не видел.

Услышав это, Махакассапа обернулся, посмотрел на него и так сказал:

— Авуса, получив все, что причитается монаху, идя за архатом, ты не знаешь, что такое архат[39].

В Аримаддане жили архаты Силабуддхи, Поллонка, Сумедха и другие.

Однажды царь Нарапати отправился на гору Кханиттхипаду и на обратном пути в русле реки увидел сверкающий рубин. Решив показать повелителю богов Сакке свое рвение, приказал всем жителям страны, сравняв землю, построить на этом месте чейтью.

Тогда тхера Силабуддхи сказал царю:

— О махараджа, ты думаешь, что сделаешь доброе дело, заставив засыпать здесь лощину. Но это твое действие, будучи недобрым, не принесет доброго плода. Тебе следовало бы подумать, что многим будет не по силам засыпать лощину. Я отказываюсь принимать пищу, предлагаемую мне царем.

Так он сказал, чтобы наказать царя. Выслушав его, царь сказал:

— Хотя ты и не желаешь принимать мои подношения, но, живя в моем государстве, ты не можешь отказаться от принятия моих подношений. Разве подношения моих подданных, которые ты принимаешь, не мои подношения?

Силабуддха, живущий в лесу, подумал: «Если здесь так со мной обращаются, то мне лучше уехать на остров Сихала и жить там».

После этого, как вам следует знать, царь однажды в окружении стражи решил выйти из города, но перед ним возникла яккхиня устрашающего вида. Как ни пытались все мудрецы убрать ее, им это не удавалось.

Тогда царь послал за теми, кто был искушен в чтении символов и знамений, и спросил их:

— Почему тут сидит эта яккхиня?

— Ранее, о махараджа, ты повелел удалиться тхере Силабуддхи. Яккхиня теперь будет тут сидеть и являться тебе

в устрашающем виде, потому что был удален тхера, преисполненный добродетели.

Царь послал министра, чтобы он привел назад тхеру. Но Силабуддхи не пожелал возвращаться: «Я собираюсь отправиться на остров Сихала». Узнав ответ тхеры, царь послал министра по имени Чатурангапаччая с тем, чтобы он уговорил тхеру последовать за собой.

Мудрый Чатурангапаччая, поместив на золотую баржу изображение Будды, отправился к океанской пристани. Встретив там тхеру, он сказал:

— О бхагава, сюда пришел сам Полностью Просветленный.

Посол попросил тхеру Силабуддхи подойти к тому месту, где было изображение Полностью Просветленного. Тхера, со своей стороны, захотел не только посмотреть Благосла́вленного, Полностью Просветленного, но и совершить обряд поклонения Будде.

> Подобно тому, как мудрецы древности оказывали уважение Просветленному,
> Так и сейчас мудрец, оказав почтение Просветленному, просветлеет сердцем.

Взойдя на корабль, тхера стал приветствовать изображение Полностью Просветленного. Пока он, коленопреклоненный, совершал обряд почитания, корабль отошел от берега и отправился в обратный путь. Министр Чатурангапаччая сказал:

— О бханте, тебе следует утвердить учение Великого Учителя, Полностью Просветленного.

Царь в окружении своих министров вышел ему навстречу. Взяв тхеру за руку, свел его с корабля и привел его в столицу. Яккхиня, все это время сидевшая на городских воротах, спустилась, чтобы приветствовать монаха.

По прибытии в столицу царь приготовил угощения для монаха и сказал:

— Начиная с этого времени, о бханте, ты будешь моим наставником. Благосла́вленный, от тебя буду получать наставления.

Сказав так, отдал тхере на обучение своих пятерых сыновей. Те пять принцев поступали в соответствии с наставлениями монаха. Силабуддхи позвал их и удалился в монастырь. По дороге, отойдя на подходящее расстояние, нарисовал пять кругов и, показав их пяти принцам, повернулся и пошел назад. Когда принцы вернулись в столицу, они рассказали об этом действии тхеры царю:

— Он показал вам места, где вам надлежит построить пять пагод.

Царь дал им золота по весу равному весу каждого из них, и они из этого золота построили в разных местах пять пагод, которые своим внешним видом напоминали сандаловую пагоду, построенную царем Коссалы Пасенади при жизни Благослáвленного[40].

Сам повелитель богов Сакка украсил реликтовые помещения этих пагод. Эти распоряжения Силабуддхи сделал, будучи удовлетворен поведением царя, и потому, передав отданным ему принцам основы знания трех драгоценностей, он пожелал отпустить их.

Как известно, тхера Силабуддхи принадлежал к общине Араханта.

Когда в Аримаддане правил царь Нарапати, тхера по имени Кассапа, переходя из деревни в деревню, пришел в деревню Полланка. Тогда два пожилых человека из этой деревни отдали в услужение тхере, как акт благочестия, двух своих сыновей. С тех пор этот тхера, в память об этом акте благочестия со стороны жителей деревни, стал известен под именем Полланка.

Когда же этот тхера пожелал отправиться на остров Сихала, повелитель богов Сакка, приняв образ тигра, последовал за ним на берег океана. Достигнув берега океана, он вместе с торговцами взошел на корабль и отплыл.

Достигнув середины пути, корабль не смог следовать далее, он прочно стал. Тогда торговцы начали совещаться и решили, что на корабле должен быть плохой человек, чье присутствие и принесло им несчастье. Так подумав, стали бросать палочки. В третий раз палочки выпали из рук тхеры из-за его дурного поступка в прошлом. Так все узнали о порочных делах монаха. Этот монах в седьмом рождении до своего нынешнего состояния был молодым человеком из хорошей семьи, проживающей в одной деревне. Однажды из озорства он бросил в реку собаку. Собака стала терять в воде силы, и тогда, пожалев ее, он вынес потерявшую силы собаку из воды, прижав к своей груди. Из-за этого дурного поступка в прошлом палочки и выпали из рук тхеры. Тогда торговцы бросили тхеру в воду. Повелитель богов Сакка, в образе тигра, поднял его к себе на спину и понес. Таким образом тхера прибыл на остров к слепому на один глаз демону. По своей доброте монах отдал демону один глаз. Демон, зная доброту монаха, передал его глаз двум братьям. Монах же благополучно достиг острова Сихала. Взяв реликвии, хранящиеся в Махачейтье и в Лохапасаде, а также росток дерева Махабодхи, отправился обратно.

Теперь расскажем о тхере Симедхе. Он жил в монастыре Динна, который был расположен к юго-востоку от Муттигамы, что к югу от города Халамка. Поскольку название

местности было Динна, то тхеру стали называть Динавихара.

Сам этот тхера был скромный, одетый в лохмотья, ученый, погруженный в созерцание, достойный. Каждый день он совершал поклонение ступням Будды, расположенным на расстоянии 98 йоджан. Совершив поклонение, он возвращался и шел за подаянием в Муттигаму. И так он поступал изо дня в день. Других подобных историй очень много. Всех мы приводить не будем, чтобы не повредить изложению: ведь если приводить их все, то *Сасанавамсадипика* будет очень перегруженной.

Сейчас же у нас возникло намерение показать, как, начиная с Паринирваны и до наших дней, сохранялась непрерывная преемственность учителей. Теперь наша задача рассказать о том, что в Аримаддананагаре нельзя было встретить людей, не наделенных мудростью, живших в неподобающих местах, и как много было людей, наделенных мудростью, свободных от страстей и долгов, отказавшихся от состояния домовладельца.

Об этом написано в *Бхиккхуникхандхакаттхайе*.

Так в течение 5000 лет будет утверждаться проникновение в дхамму: первая тысяча лет будет достижением патисамбхиды; вторая тысяча лет будет годами суккхавипассаков; третья тысяча лет будет годами анагаминов; четвертая тысяча лет будет годами сакадагаминов; пятая тысяча лет будет годами сотапанна [41].

В комментариях на *Дигханикайю* и *Самйюттаникайю* говорится, что в течение первой тысячи лет будет достижение патисамбхиды; в течение второй тысячи лет будет преобладание чхалабхинньи, в течение третьей тысячи лет — тевиджи, в течение четвертой тысячи — суккхавипассаков, в течение пятой тысячи — патимоккхи [42].

В комментариях на *Ангуттараникайю* и *Вибхангу* говорится, что через тысячу лет после Паринирваны Полностью Просветленного сможет возникнуть патисамбхида. После того как станет невозможно выполнять шесть абхиння, возникнут три виджи. Когда придет время и они не будут выполняться, настанет время суккхавипассаков. Так же возникнут периоды анагаминов, сакадагаминов и сотапанна [43]. Так в различных комментариях не говорится, что с наступлением настоящего мира не сможет быть арийяпуггала [44].

Если благородный человек (арийя) достиг состояния арадхавипассака [45], он сможет стать архатом, т. е. достигнет завершения пути.

Как известно из комментариев, сколько речей, столько и толкователей. Хоть и много было различных толкований

и разногласий, тем не менее учение не было уничтожено, оно оставалось единым. Это важно.

Так в Мараммамандале, в городе Аримаддане, много сотен архатов способствовали сиянию учения. По прошествии 930 лет с момента Паринирваны Благосла́вленного в Марамме правил царь по имени Синь Ланькром, который был современником правителя острова Сихала, царя Маханамы; в его правление создавали свои произведения Буддхагхоша и Буддхадатта [46].

Начиная с этого времени стали создаваться тики для счастливого удовлетворения духовных потребностей путем сочетания спокойствия, знания, мягкости и концентрации.

В 1670 году эры Победителя в Аримаддане тхера по имени Аггавамса, который свободно чувствовал себя в текстах Трипитаки и комментариях как гигантская рыба Ананда в океане, создал грамматику Садданити, мудро излагающую словами основы языка Трипитаки [47].

Еще до того как Уттараджива ездил на остров Сихала и вернулся обратно, в Аримаддане жили три монаха, искушенных в знании Трипитаки: Махааггапандит, живущий с ним Дитийа-Аггапандит и его племянник Татийа-Аггапандит. Последнего обычно называли Аггавамсой.

В это время на острове Ланка распространилась слава мудрецов, живущих в Аримаддане и сведущих в грамматике. Монахи, ездившие на Ланку, демонстрировали там свои знания грамматики. Когда они стали представлять Садданити монахам, живущим на Ланке, мудрецы, обитающие на острове, обсудив все, сказали, что на острове Сихала не было книг, подобных этой. Когда же они более подробно ознакомились с ней, то стали хвалить ее по всем пунктам, говоря, что ничего подобного еще не появлялось. Значение этой книги не уменьшится, пока будет существовать жизнь на земле [48].

Вернувшись в Аримаддану с острова Сихала, Чапата, известный еще под именем Саддхаммаджотипала, будучи искушенным в знании грамматики, написал трактат *Сутганидеса*, а будучи искушенным в знании всей дхаммы, написал трактат *Самкхепаваннана* [49]. Поскольку он был сведущ в Ведах, его первое имя было Саддхаммаджотипала, но поскольку он родился в деревне Чапата близ Кусиманагара, он стал известен под именем Чапата.

Тхера по имени Чарадипака, будучи искушенным в знании Винайи, написал трактат *Винайагулхаттхадипани*, а также *Сималанкару*.

В городе Кукхане был некий тхера, которого тоже звали Чапата. Но он был неблагочестивым приверженцем неортодоксального учения. Некоторые обвиняли мудрого, преис-

полненного учености, соблюдающего моральные предписания, побывавшего на Ланке шрамана Чапату в неблагочестии, путая его с ведущим неблагочестивый образ жизни, придерживающимся неправильного учения, благородным Даттой, сыном Малла.

Во время правления в Аримаддане царя Алом-чань-ню [50], там было два ученых монаха — Махавималабуддхи и Чулавималабуддхи, которые были искушены в знании и понимании учения. Из них один — Махавималабуддхи написал комментарий на грамматику Каччаяны под названием *Ньяса* [51].

Некоторые говорят, что тхера Вималабуддхи написал это произведение, когда жил на острове Сихала. Чулавималабуддхи написал тику на *Вуттодайю* [52].

Один министр при дворе Нарапати написал комментарий на *Ньясу*. Он увидел однажды дочь царя, рожденную в гареме, и влюбился в нее, подобно обезьяне, застрявшей в извести. Узнав об этом, царь сказал:

— Если ты очень хочешь жениться на ней, то напиши книгу, которая была бы глубоким исследованием. Если ты выполнишь это условие, то ты ее получишь.

Так он написал комментарий на *Ньясу*.

После того как он это выполнил, он вышел из общины [53], получил руку царской дочери и был удостоин титула, который на бирманском языке звучит «самбьян» [54]. Соответственно и сочинение, которое он написал, было названо *Самбьян*.

В правление царя Чхаттагухинды тхера по имени Дхаммасенапати написал трактат под названием *Карика* и комментарий к нему. Как говорят, он создавал эти произведения, когда жил рядом с храмом Нанда, построенном по подобию пещерного храма Нандагуха. В это время архаты из храма Нандагухи, что на горе Гандхамадана, проводили дождливый сезон в Аримаддане в одном с ним монастыре. Как говорят ачарийа, следует помнить, что те книги создавались в присутствии тех пандитов.

Саманера Дхаммадасси написал трактат *Вачавачака*, а Саддхаммасири, который жил в деревне близ горы Кханиттхипады, что недалеко от Аримадданы, написал *Саддхаттхабхедачинту*. Этот же тхера известен тем, что он перевел на бирманский язык трактат *Брихаджа* [55].

Саддхаммакитти, автор *Екаккхаракосы*, в 887 году бирманского летоисчисления, когда он жил, претерпел гонения вместе с буддийской общиной Тамбудипы со стороны правителей Джалума [56].

Много книг погибло в огне.

Тогда, наблюдая эти события, Саддхаммакитти подумал: «Если изучение истины погибнет, то исчезнет и соблюдение

предписаний учения. Если исчезнет соблюдение предписаний учения, то как же можно будет постичь истину?» — и, будучи этим обеспокоен, он написал свое сочинение, так говорится в тиках.

В 581 году царь Джейясимкха, который был расстроен смертью сына, принял монашество и назначил своим преемником принца Чосву[57]. Он правил под именем Дхаммараджа. На бирманском языке его имя было Чосва, так как он был глубоко сведущ в Трипитаке. Он мог говорить о различных интерпретациях священных текстов, комментариев и субкомментариев; никто не был равен ему в искусстве задавать вопросы; семь раз в течение дня он мог вести ученые беседы с монахами общины, и так на протяжении многих дней.

(*Продолжение следует*)

ПРИМЕЧАНИЯ

Раздел третий

1 Рассказ об этом имеется в *Махавагге,* Винайя, т. 1.

2 Этот эпизод взят из «Хроники Стеклянного Дворца», изд. Льюса, с. 79.

3 *Нага* — лекс. значение «змея»; в данном контексте речь, видимо, идет о самоназвании какого-то этноса.

4 *Маджхимадеса* — Индия.

5 Рассказ об этом есть в «Хронике Стеклянного Дворца», с. 79.

6 *Четыре обители страдания* — четыре низшие сферы: обитель человека, животных, голодных духов и асуров.

7 *Пять принципов* — первые пять нравственных постулатов: не убей, не укради, не лги, не прелюбодействуй, не пей.

8 Речь идет о Будде Гаутаме.

9 *Три обители спасения:* Будда, закон (дхамма), община (сангха).

10 Опечатка в тексте: Будда проповедовал в течение 45 лет.

11 *33 зуба* — отличительный признак Будды.

12 Речь идет об очень ранней арийской экспансии за пределы Индостана.

13 *Брахмаджаласутта* — входит в Дигханикайю, раздел Суттапитаки; в ней разбираются 62 неправильных воззрения.

14 Из листьев пальмы тала изготовлялся материал для письма.

15 *Три вида опасностей:* воровство, болезни, враждебность к предписаниям учения.

16 *Вульгарная эра* — бирманское национальное летоисчисление; начало ведется с 638 г. н. э.

17 Год захвата Тхатона паганским правителем Ановрато́й и начало распространения буддизма в Бирме.

18 Реформы Параккамабаху проводились в период с 1165 по 1167 гг.

19 *Локийа, абхинния* — понятия, характеризующие низшую (мирскую) и высшую мудрость.

20 Подразумевается, что монах мог совершать путешествия по воздуху.

21 В данном контексте название Джамбудипа относится к территории Индо-Китая.

[22] *Кусиманагара-Бассейн* — порт на юге Бирмы.
[23] *Аримаддана* — палийское название Пагана, столицы первого бирманского государства.
[24] *Нарапати-чань-су* — Нарапатиситу, правитель Пагана (1173—1210 гг.)
[25] Физические недостатки рассматривались как порок.
[26] *Дхутанга* — 13 видов религиозной практики.
[27] *Каммавача* — религиозная церемония, на которой принимались важные решения путем голосования.
[28] Опечатка: должен быть 810 год, хотя есть несоответствие между буддийским и бирманским исчислением.
[29] Речь идет об объединении монских областей в единое государство с центром в Пегу.
[30] Правитель Пегу Дхаммачети провел реформу в 1451 г., как свидетельствуют надписи Кальяни.
[31] *Паббаджам, упасампада* — две ступени монашеского посвящения.
[32] *Пять сампатти* — «достижения», в Дхаммападе перечисляются три: состояние человека, божества, нирваны.
[33] Трактаты, посвященные определению границ монастыря.
[34] *Сима* — граница территории, на которой можно осуществлять религиозные церемонии. Правила их определения были очень строгими.
[35] *Виджайабаху, Параккамабаху* — Параккамабаху (1153—1186); Виджайабаху II (1186—1187) — правители Ланки.
[36] Одно из святилищ Ланки.
[37] *Каламбо* — порт на Ланке, видимо, на месте современного Коломбо.
[38] *Читра* — название месяца (март—апрель).
[39] Буддийская интерпретация захвата монского государства правителем Пагана и образование бирманского государства.

Раздел четвертый

[1] *Плод хари* — видимо, речь идет о плоде миработана, которому приписывались чудесные свойства.
[2] Перечисленные страны располагались на территории Индо-Китая. Об их истории мы практически ничего не знаем.
[3] *Калакарамасутта* входит в третий раздел канона Суттапитаки.
[4] *Нагасена* — видный деятель северного буддизма (начало первого тысячелетия н. э.).
[5] *Милиндапаньха* — вопросы царя Милинды, сочинение, которое в Бирме считается каноническим.
[6] *Лабхуньджа* — видимо, территория, располагавшаяся в среднем течении Менама.
[7] *Сийама* — древнее государство, располагавшееся на территории тхайского королевства.
[8] Два деятеля южного буддизма, известные своими сочинениями, посвященными разным аспектам учения.
[9] Речь идет о захватах Анекасетибхинды, правителя монского государства, в XVI в.
[10] Ниже перечисляются малоизвестные палийские сочинения.

Раздел пятый

[1] Легенда об основании Сирикхетты (Шрикшетры) дается по «Хронике Стеклянного Дворца», с. 14—15.
[2] Возможно, что речь идет о буддийском понимании понятия «три глаза» — третий глаз как внутреннее зрение (способность проникновения в сущность явлений).
[3] *Четыре необходимые вещи:* чаша, одеяние, бритва, сосуд для воды.

[4] *Ушниша* — так называется выступ на лбу Будды; в обыденной жизни — головная повязка.

[5] *Чань-кхум* — одна из пагод Пагана.

[6] Подробный рассказ об этом есть в Махавамсе, гл. XII, и в Самантапасадике, с. 66—67.

Раздел шестой

[1] Это изложение эпизода из Винайи, раздел Махавагга.

[2] Этот эпизод дается в «Хронике Стеклянного Дворца» и, возможно, передает сведения, до сих пор исторически не подтвержденные.

[3] См. примеч. 2.

[4] Соотнесение Бирмы с государством Апаранта палийских хроник и комментаторской литературы.

[5] Дается по Самантапасадике и Махавамсе.

[6] Этот эпизод взят из Махавамсы, гл. XVIII.

[7] Саманакуттаки — приверженцы древнего культа, существовавшего на территории Индо-Китая в первые века нашей эры. Синкретический культ, включающий многие элементы так называемого тантризма.

[8] Вновь упоминается монастырь Лохита-чандана, сведений о котором нет.

[9] Дается по «Хронике Стеклянного Дворца», с. 29—30.

[10] Видимо, речь идет о том, что в этой местности не было индийских поселений, а сама она входила в состав монского государства.

[11] Имена правителей государства Пью имеются в «Хронике Стеклянного Дворца», куда они попали из недошедших до нас источников.

[12] *Паритта* — собрание охранительных гимнов и заклинаний из различных частей Суттапитаки.

[13] Бирманские сочинения, не входящие в канон.

[14] *Восемь необходимых вещей* — чаша, три одеяния, пояс, бритва, иголка, сито для воды.

[15] Сравнение с обращением в буддизм царя Ашоки из династии Маурьев (III в. до н. э.).

[16] *Параматтха, саммути* — монашеские общины, придерживающиеся истинных взглядов.

[17] Подразумевается снятие монашеского сана.

[18] Речь идет о Будде Гаутаме.

[19] *Видеха* — в древней космогонии название восточного континента.

[20] *Виманаваттха* — текст из Кхуддаканикайи, раздел Суттапитаки.

[21] Преемственность махатхер — важнейший элемент в учении южного буддизма.

[22] *Надпись Кальяни* — каменная стела близ деревни Кальяни в Бирме, излагает историю реформ правителя Пегу Дхаммачети (XV в.).

[23] *Соккатайа* — видимо, речь идет о тайском королевстве Сукотаи в долине Менама, но по времени излагаемые события не совпадают, Сукотаи возникает значительно позднее.

[24] Датировки Паннясами грешат неточностями самого разного характера; в данном случае — несоответствие буддийской и бирманской традиции.

[25] *13 дхутанга* — дисциплинарные предписания, соблюдаемые монахами.

[26] *Пратимокша* — раздел Винайи.

[27] *Коти* — мера счета, равная 10 миллионам.

[28] Древний обычай, характерный для многих народов.

[29] *Питакатай* — буддийская библиотека в Пагане, была построена в 1058 г.

[30] *Макара* — мифическая гигантская рыба; *...сдерживал рыбу...* — оберегал от губительного воздействия рыбы.

[31] О связях Бирмы с Ланкой говорится в Чуллавамсе.

[32] *Мранкапа* (бир. *Мьинкапа*) — небольшое местечко близ Пагана, где сохранились развалины пагоды Мьязеди. Храм Манохари в Пагане существует и сейчас.

[33] *Нарапати* — правитель Пагана Нарапатиситу (1173—1210).

[34] Видимо, речь идет о Маллаке; Кусима — один из южных портов.

[35] *Кхуддасиккха* — раздел Винайи.

[36] *Чхаттагухинда* — правитель Пагана Чанзита (1084—1112).

[37] Речь идет о строительстве самого известного храма Пагана — храма Ананды (конец XII в.).

[38] Малоизвестное палийское сочинение.

[39] Подобный инцидент имеется в Аттхасалини Буддхагхоши, с. 350.

[40] Рассказ имеется в «Хронике Стеклянного Дворца», с. 147.

[41] Об этом же говорится в Анагатавамсе, изд. Минаевым, PTS, 1889.

[42] Излагаются тексты комментариев Буддхагхоши.

[43] То же.

[44] То же.

[45] *Арадхавипассака* — наделенный ясновидением.

[46] Два комментатора южной буддийской традиции (V в.).

[47] *Садданити* — грамматика языка пали, созданная в 1154 г. Аггавамсой, монахом из Пагана.

[48] Сам Паннясами хотел написать комментарий на *Садданити,* но не успел.

[49] *Самкхепаваннана* — комментарий на *Абхидхамматтхасангаху* сингальского тхеры Анаруддхи.

[50] *Алом-чань-ню* — вероятно, имеется в виду Нарапатиситу (1173—1210).

[51] *Ньяса* — чрезвычайно почитаемое грамматическое сочинение.

[52] *Вуттодайа* — известное сочинение по просодии.

[53] Для того чтобы выполнить приказ царя, он должен был на время вернуться в общину и там написать свое сочинение.

[54] *Самбьян* — [министр], держащий поводья.

[55] Неизвестное сочинение.

[56] *Джалума* — сын шанского вождя, покорителя Авы, Салуна. Ава была разорена шанами в 1523 г. Салун посадил на трон Авы своего сына Тоханбва, под властью которого очень страдала буддийская община.

[57] *Джейясимкха, Чосва* — видимо, речь идет о Нантаунгмья (1210—1234) и о Чосве I (1234—1250).

НАМТАР ГАМБОВЫ ДАГПО ЛХАДЖЭ В КХАЙПАЙ ГАТОН — СОЧИНЕНИИ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ

Гамбова Соднам Ринчен (тиб. *sGam po pa bsod nams rin chen*/1079—1153), известный также под именем Целителя из Дагпо (тиб. *Dvags po lha rje*), является одной из

самых значительных фигур в традиции Кагью[1]. Тибетские источники объединяют ряд школ этой традиции под общим названием Дагпо Кагью (тиб. *Dvags po bka' brgyud pa*), так как они были основаны учениками Гамбовы и от него ведут свое фактическое начало. Перу Гамбовы принадлежит значительное число работ по тантре (собрание его сочинений состоит из 38 томов)[2], а также одно из первых в Тибете сочинений, содержащих описание стадий пути освобождения от сансарического бытия (тиб. *lam rim*), переведенное на английский Гербертом Гюнтером [*sGam po pa*]. Однако о самом авторе этих работ известно не так много. Гамбова родился в 1079 г. в зажиточной семье, жившей в долине Дагпо на юге Тибета. В юности он изучал медицину и достиг значительных успехов на этом поприще. Ранняя женитьба закончилась трагически — тяжелая болезнь унесла жизни жены и двух детей Гамбовы. Гамбова решает посвятить свою жизнь различным религиозным практикам. Первоначально он обучается у лам школы Кадам (тиб. *bKa' gdams pa*), однако, услышав о знаменитом поэте и отшельнике Миларэпе (тиб. *Mi la raspa*/1040—1128), становится одним из его последователей. Гамбова в оригинальной манере соединил традицию школы Кадам с наставлениями, полученными от Миларэпы, и воспитал множество учеников.

Краткий намтар[3] Целителя из Дагпо включен в составленный в конце XV в. сборник жизнеописаний лам школы Кагью «Золотые четки». Авторство намтара Гамбовы, помещенного в сборнике, приписывается одному из его учеников — Баб Ромпе (тиб. *'Bab rom pa*/XII в.) [GSP, 181—220]. Другой сборник «Золотые четки», составленный в традиции Бругпа Кагью (тиб. *'Brug pa Bka' brgyud pa*), также содержит краткий намтар Гамбовы[4]. В рукописном фонде восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета хранится монгольский перевод намтара Дагпо Лхаджэ под названием: «Цадиг[5] дхармасвамина[6] достославного великого Гамбовы „Исполняющая [все] желания драгоценность Чинтамани, всеобщая незапятнанная хоругвь, высшая из всех украшений спасения драгоценность“» [*Čadig*][7]. В колофоне рукописи говорится о том, что тибетский оригинал сочинения был издан в год железа — дракона (монг. *temür luu ǰil*/1520) Чжаннага чойджи джэ Соднам Лхундуб Даод Чжалцан Палзангом (тиб. *sPyan sṅa chos kyi rje bSod nams lhun grub zla 'od rgyal mtshan dpal bzaṅ po*) [*Čadig*, 87a-b]. Автор намтара и монгольский переводчик, а также дата перевода сочинения на монгольский язык не указаны. Однако в списке исторической литературы, приведенном в Дэбтэр Чжамцо (тиб. *Deb ther rgya mtsho*), автором тибетского оригинала жизнеописания Гамбовы назван

сам издатель Соднам Лхундуб Даод Чжалцан[8], предположительно, племянник настоятеля монастыря школы Дигунг Кагью (тиб. *'Bri guṅ*). В тексте монгольской рукописи упоминаются еще три неизвестных жизнеописания Гамбовы, использованных автором для написания собственного сочинения: «Намтар, поведанный самим Святейшим [Гамбовой], пространный и краткий намтары»[9].

В сборнике священных гимнов Миларэпы Гурбуме (тиб. *mGur 'bum*), составленном Ценнён Херукой (1452—1507) в 1488 г., 41-я глава целиком посвящена истории ученичества Гамбовы у Миларэпы. В конце главы автор указывает, что заимствовал эти сведения из намтара Гамбовы, но не приводит его название [GB, 232a—257b; GBtr., p. 463—496].

В средневековом Тибете намтары были одним из основных типов источников для составления так называемых «чойджунов», или сочинений по истории буддийской религии[10], «общих исторических трудов сводного характера» [Востриков, с. 188]. При этом традиционность мышления, невыделенность средневековых авторов из общей письменной традиции, а также главенствующая роль функционального жанра определили особое отношение тибетских лам к используемым источникам. Нередко материалы соединены в чойджунах чисто внешне, механически, так что без особого ущерба для связности и законченности изложения могут быть изъяты из текста [Востриков, с. 89]. Это замечание справедливо и в отношении большого числа намтаров, включенных в сводные сочинения по истории религии. Мы коснемся лишь нескольких доступных нам сочинений, относящихся к XV—XVI вв. и содержащих материалы о Гамбове Дагпо Лхаджэ.

Ряд сведений о нем содержится в 12-й главе «Голубых Анналов» (тиб. *Deb ther sṅon po*), составленных Гойлотсавой Шоннупалом (1398—1481) в 1478 г. [BA, 395—402; BAtr., p. 451—462].

В сочинении, составленном четвертым иерархом школы Бругпа Кагью (тиб. *B'rug pa bka' brgyud*) Бругпа Падма Карпо (1527—1592), более известном под своим кратким названием Бругпай Чойджун (тиб. *'Brug pa'i chos 'byuṅ*/закончено в 1575 г. и переработано в 1580 г.), рассказ о Гамбове занимает листы 256a—269a [PK]. Характер излагаемых сведений черезвычайно отрывист и предельно краток. Скорее всего, в основе повествования о Гамбове в Бругпай Чойджун лежит тот же намтар, который был использован Цаннён Херукой при написании 41-й главы Гурбума.

Сокращенный текст жизнеописания Гамбовы Дагпо Лхаджэ, перевод которого предлагается в данной статье, включен в чойджун кармапаского[11] историка Пабо Цуглаг

Прэнгба (тиб. *dPa' bo gtsug lag 'phreṅ ba*/1503—1566) Кхайпай Гатон — «Празднество Мудрых» (тиб. *mKhas pa'i dga' ston*). Пабо Цуглак Прэнгба закончил свое сочинение в 1565 г., поместив намтар Гамбовы в 12-ю главу чойджуна [MPDS, pt. 2, p. 380—388].

При сличении этого отрывка текста, повествующего о Дагпо Лхаджэ, с другими его жизнеописаниями выяснилось, что двумя источниками, использованными автором при работе над этой частью чойджуна, были намтар Гамбовы, известный нам по его монгольскому переводу, и 41-я глава Гурбума Миларэпы (или же весь намтар, послуживший источником для ее написания).

Разумеется, бессмысленно искать в чойджуне Пабо новых фактографических данных, помимо уже имеющихся в намтаре и Гурбуме. Скорее, перевод и исследование этого текста могут дать интересный материал, иллюстрирующий принципы работы средневекового тибетского монаха-ученого с источниками. Пабо Цуглак Прэнгба относится к используемому материалу чрезвычайно скрупулезно, воспринимая намтар как некий образец, демонстрируемый Бодхисаттвой с целью наставить на путь спасения все живые существа. Этот образец должен быть передан во всем объеме. Поэтому основной способ использования источника для Пабо — это цитирование. Даже там, где ограниченный объем не позволяет целиком перенести ту или иную ситуацию или сюжет из намтара в чойджун, Пабо, избегая обобщений, стремится передать их одной или несколькими фразами или даже просто словосочетанием, изредка разрывая повествование, чтобы вставить цитируемый материал из Гурбума. Таким образом, одно или несколько предложений, полностью или частично перенесенных в чойджун, становятся некими знаками, символами переноса в новое сочинение законченных периодов из текста источника.

В этой ситуации, учитывая чрезвычайную сжатость изложения, понимание некоторых мест текста затруднено, а иногда и попросту невозможно без использования в работе над переводом текстов намтара и Гурбума. Поэтому переводчик счел необходимым включить в комментарий и непосредственно в текст перевода (в квадратных скобках, с обязательной отсылкой к комментарию) некоторые фрагменты намтара, необходимые для понимания смысла нескольких мест отрывка сочинения Пабо Цуглак Прэнгба. Непосредственно в текст перевода включена также (в круглых скобках) транслитерация терминов и некоторых словосочетаний, не вошедших в комментарий.

[1] Тиб. *вbKa' brgyud pa* — школа тибетского буддизма, основанная в XI в. Марпой лоцзавой (1012—1097). О Кагью см: GSP, п. 1—8; Li An-che; TPS, p. 89—91; Richardson.

[2] См. библиографию в Guenther, p. 283.

[3] Санскр. *vimoksa*, тиб. *rmam thar* — полное освобождение от сансарического бытия. В Тибете этот термин приобрел номенклатурное значение и стал обозначать определенный функциональный жанр — описание истории освобождения от уз сансары того или иного духовного лица. Подробнее о намтарах см.: Востриков, с. 109—115; TPS, p. 150—162.

[4] Мне недоступен. См.: Rgod tshaṅ pa, p. 32.

[5] Санскр. *jātaka,* тиб. *skyes rabs,* монг. *čadig*. Изначально — повествование о прежних перерождениях Будды Шакьямуни. В Тибете этим же жанровым наименованием стали определять сочинения, рассказывающие о последовательных перерождениях одного лица. Монгольские переводчики часто заменяли им термин «намтар», особенно если в сочинении упоминались прежние перерождения святого. Жизнеописание Гамбовы, маркированное монгольским переводчиком как «джатака», несомненно принадлежит к жанру «намтар».

[6] Санскр. *dharmasvāmīn*, тиб. *chos kyi rje,* монг. *nom-un boyda* — «владыка Учения», «царь Дхармы», духовный титул ученого наставника [TR, p. 106].

[7] Подробную археографическую характеристику см.: Алексеев, с. 91.

[8] *dBon po bSod nams lhun grub zla 'od rgyal mtshan gyis mdzad pa'i sGam po'i rnam thar*. Р. Н. Дугаров ошибочно переводит тиб. *dbon* — «племянник, дядя, внук, монастырский управляющий» (поскольку настоятель монастыря обычно назначал управляющим своего племянника по мужской линии) [Рерих, т. 6, с. 286] как «бонбо» [Дугаров, с. 189, 207 № 302]. Монгольский переводчик более точен: boyda-yin ači — «племянник святейшего [настоятеля]» [Čadig, 87b].

[9] *Boyda öber-iyen nomlaysan čadig delgerenggüi quriyangyui yurban* [Čadig, 86b].

[10] Тиб. *chos 'byuṅ*. Подробно об этом жанре средневековой тибетской литературы см.: Востриков, с. 88—108.

[11] Тиб. *Kar ma pa* — школа, основанная учеником Гамбовы Дуссум чэнпа (тиб. *Dus gsum mkhyen pa*/1110—1193). О кармапа см.: Richardson.

---

* * *

[380] [Появление] величайшего [в деле] обращения людей [на путь освобождения] (*mi 'dul ba*) владыки[1] Гамбовы [под именем] Монаха-целителя было предсказано в сутре[2]. Согласно Самадхираджа-сутре[3], в прежние времена, когда брахманы (*bram zed*) и шраманы (*dge sbyoṅ*) отвергли Учение [Будды] (*chos*), [Гамбова], будучи Чандрапрабхакумарой, дал клятву хранить эту [практику] самадхи[4], не щадя ни тела, ни жизни [381], и [количество] проповедников Учения (*chos smra ba*) достигло восьмисот. [Присутствовавшие] в то время, когда была дана клятва хранить эту

[практику] самадхи, восемьсот миллионов, а также шестьдесят миллионов небожителей и нагов (*lha klu*) и пообещавший быть им другом Чандрапрабхакумара стали [впоследствии] владыкой Гамбовой, восемьюстами Бодхисаттвами (*byaṅ chub sems dpa'*) а также другими ламами [школы] Кагью[5], защитниками Учения[6], милостынедателями (*sbyin pa*) и прочими.

Место рождения владыки Гамбовы — Мьял бод ньи[7]. Его отец Чжалпо га (*rGyal po dga'*), сведущий в медицине и мантрах (*sman daṅ sṅags*), принадлежал к Бод ньи (*Bod sñi*) — самой многочисленной из трех семей рода Ньиба (*Ñi ba*): Чжа ньи, Ю ньи и Бод ньи (*rGya sñi, gYu sñi, Bod sñi*). Матерью [Гамбовы была] Шомоза чэчам (*Šo mo bza' che lcam*), старшим братом — Чжаба сэрэ (*rGya ba gser re*), а младшим — Ньи чунгпа (*sÑi chuṅ pa*). Сам Владыка родился в семье средним, в год земли — овцы (*sa mo lug*/1079 г.). [При рождении он получил] имя Дарма чжаб (*Dar ma skyabs*)[8] [и с ранних лет] обучался медицине и [практике] мантр (*sman daṅ sṅags*)[9]. [Вскоре Гамбова] женился на сестре местного главы (*dpon*) Дармы ода (*Dar ma 'od*), и хотя у них родились сын и дочь, [оба вскоре] умерли. Так как жена [его] также была охвачена свирепым заболеванием, [Гамбова] породил печаль и от всего сердца пожелал следовать Учению[10]. Жена его умерла со словами: «Следуй Учению самостоятельно, [без меня]»[11]. [Гамбова] отдал все [свое имущество] на похороны и [другие] благие деяния [и отправился на поиски учителей]. В тех местах, куда падала грязь с его обуви, когда он шел по пашне, вырастали лотосы.

В Дагпо донгка (*Dvags po broṅs ka*) в год обезьяны на двадцать шестом году жизни (*spreu lo ñer drug la*/1104 г.) [Гамбова одновременно] получил послушническое и заключительное монашеское посвящения[12] в присутствии кальянамитры[13] Марюл блолдан шейраба (*Mar yul blo ldan šes rabs*) и ачарьи[14] Шапа лингпы (*Ša pa gliṅ pa*) и получил имя Соднам Ринчэн (*bSod nams rin chen*). У [прочих] наставников (*mkhan po*) [он] выслушал множество наставлений по тантре (*rgyud man ṅag*). Узнав, что у ламы Бодхисаттвы (*bla ma Byaṅ chub sems dpa'*) есть наставления Миларэпы[15], [Гамбова] испросил [их] и, отправившись на тринадцать дней в одно прекрасное место[16] для занятий самадхи, уничтожил источники аффектов[17]. [После этого] пять [видов] чувственных объектов[18] прекратили мелькать (*'gyu ba*) в сознании (*yid la*). [Также Гамбова] постиг [традиции] йоги (*yo ga*) и Чакрасамвара-тантры[19] в присутствии Зангкар лоцзавы (*Zaṅs dkar lo tsa'ba*) и винаю[20], [обучаясь] у Джа юлвы (*Bya' 'dul ba*)[21]. Так как в течение

семи месяцев обучался (букв. «опирался на» *bsten pas*) у кальянамитры Ньюг румпы (*Sñug rum pa*), утвердился в [понимании] относительной бодхичитты[22]. У Чагри гонгкабы (*lCags ri goṅ kha ba*) и Чжа йондага (*rGya' yon bdag*) прослушал полный [курс] наставлений Чжобо[23]. В результате того, что [Гамбова] отбросил сомнения слушания и размышления[24], во время совершения садхан[25] [он] ясно видел сон (*rmi*), предсказывающий [ему] освобождение от препятствий[26] и страха[27], а также обретение [десятого] уровня [Бодхисаттвы][28] и прочее. [Гамбова] обладал иммунитетом от [нападений] насекомых[29], [мог долгое время] обходиться без пищи и постоянно пребывал в самадхи.

Однажды [Гамбова] отправился в Чосанг (*sKyo saṅs*). [На его пути] трое нищих вслух мечтали о еде и питье. Один из них сказал: «Разве это не радость, быть подобным досточтимому[30] Миларэпе, которому небожители приносят в пищу нектар (*bdud rtsi*) и который ездит по небу, оседлав льва»[31]. Едва услышав эти слова, [Гамбова] породил нестерпимую веру [в учителя]. Появилось знание (*šes pa*), которого прежде не было и которого он долгое время не знал. [Гамбова] медленно отправился домой и совершил семь элементов религиозного долга[32]. Все сферы сансары (*'jigs rten khams thams cad*) стали объектами [его] сознания[33]. Появилось знание элементов[34] и психических способностей[35] всех живых существ (*sems can thams cad*).

Затем [Гамбова] спросил у трех нищих: «Где пребывает тот сиддха (*grub thob*)?» [Они] ответили: «[Он] пребывает в Дин и Нье нам (*Briṅ daṅ sÑe nam*) [382], является учеником Марпы лоцзавы (*Mar pa lo tsa ba*) и проповедует Шесть Учений Наропы[36], а также бесконечность строения тела(?)[37] Так как он весьма известен, ты сам найдешь дорогу [к нему]». [После того как Гамбова] досыта накормил и напоил нищих, они исчезли неизвестно куда (*gar soṅ mi 'dug*). [Впоследствии Гамбова] понял, что [это были] воплощения Миларэпы (*sprul par šes*). Утвердившись в [намерении] отправиться к учителю, [Гамбова увидел во сне, что он][38] трубит в медную трубу, громкий голос[39] которой раздается на весь Тибет, и бьет в огромный барабан, висящий на небесах, извлекая грохочущие звуки. Одна женщина, похожая на [уроженку области] Мон[40], поднесла [Гамбове] полную капалу молока и сказала: «Ты бил в барабан ради этих людей. [Теперь] поднеси животным (*ri dvags*) этого молока. Поскольку на множество животных его не хватит[41], ты сначала сам выпей, а затем раздай всем живым существам. Я же отправляюсь на запад». Впоследствии [Гамбова так объяснил этот сон]: «Люди, слушавшие грохот барабана, стали адептами [школы] Кадам[42], а животные —

великими аскетами-созерцателями (*sgom chen*)». Полагая, что благодеяния [наставников] Кадам чрезвычайно велики, [Гамбова] отправился к ламам и совершил поклонение. Чжа йондаг (*rGya yon bdag*) так наставлял его: «Так как тот йогин (*rnal byor pa*) несомненно является сиддхой (*grub thob*), [ты], испросив [у него] все учения (*chos*), принеси дарованные [тебе] наставления сюда». Чанг нгаба (*sPyaṅ sṅa ba*) сказал: «Если ты все же отправишься к [этому] йогину, возвращайся, не отвергнув регалии (*rtags*) [нашей школы]. В медь мы ударяем, звуки меди люди понимают. Однако если [посчитаешь] полезным отделиться от нас, то, как говорится [в таком случае], если уж собака зажирела, [она] не нужна [43]». Ньюг румпа (*sÑug rum pa*) сказал: «Поскольку я уже стар, не покидай меня [навсегда], возвращайся».

В это время ученики (*ras pa*) попросили [Миларэпу] избрать [себе] преемника. Рэйчунг [44] спросил: «Кто будет продолжателем традиции (*rgyud 'dzin*)?» [Миларэпа] ответил: «Вчера во сне [я видел, что] держу в руках хрустальный сосуд, наполненный нектаром (*bdud rtsi*). Из [провинции] Уй [45] пришел один монах (*dge sloṅ*). После того как я наполнил его серебряный сосуд [нектаром, он] ушел. Мою традицию он будет продолжать, [опираясь] не на аскетов, а на монахов [46]». [Затем Миларэпа] исполнил гимн (*mgur*), предсказывающий появление [Гамбовы] Дагпо [Лхаджэ]: «В свите собрались воплощения [Будд]...» [47]

Затем [Гамбова], отправившись в Цанг (*gTsan*), в местности, куда он добрался за два с половиной дня пути, был застигнут болезнью Го йом [48] и неоднократно лишался чувств.

[Тем временем] досточтимый (*rje btsun*) [Миларэпа] во время проповеди Учения то смеялся, то ронял слезы. На вопрос, почему [он то смеется, то плачет, Миларэпа ответил]: «Я радуюсь потому, что приближается мой [духовный] сын, учитель из Уй (*dBus pa ston pa*). Но так как в силу изможденности он снова и снова падает в обморок, [во мне] рождается сострадание. Так как [он] вскоре прибудет, тот, кто первым встретит его, избежит дурной судьбы [49]». Одна женщина сказала: «У меня есть дочь-отшельница (*bu mo sgom pa*). Поручим ей встретить». Выйдя навстречу [Гамбове], один из учеников (*ras pa*) поведал [ему] о предсказании Учителя. Для того чтобы избавить [Гамбову] от некоторого высокомерия (*thugs rgyal chuṅ*), возникшего [у него по поводу лестного предсказания, Миларэпа] полмесяца не допускал его к себе. Затем [по прошествии пятнадцати дней Гамбова встретился с Учителем] и преподнес [тому], сидевшему на вершине большого валуна,

золото и чай. [383] [Миларэпа] сказал: «Золото и этот старый человек не согласуются по [знаку] года[50]. Нет [у меня и] котла для кипячения чая». Когда [Гамбова] подумал: «Подношение золота не [так уж] плохо», [Миларэпа] превратил в золото землю и камни. Сказав: «[Я] верну [тебе] чай Победоносных [Будд] (*rgyal ba*) и наставников (*ston pa*)», [он] добавил воду в долго кипятившийся отвар растений и [тем самым] сделал [чай] чрезвычайно вкусным. [Затем Миларэпа] спросил: «Как твое имя?» — «Меня зовут Соднам Ринчэн[51]», — ответил [Гамбова]. [Мила] трижды повторил: «Соднам Ринчэн» и, добавив: «[Он] вышел из накопления великого собрания благих заслуг и является величайшей драгоценностью для шести видов живых существ[52]», подал [Гамбове] капалу, наполненную чангом[53], из которой [до этого] пил сам. Когда [Гамбова] заколебался, [Миларэпа] сказал: «Пей, не думай так много». Так как [Гамбова] выпил без сомнений, исполнилось предсказание о том, что он получит все наставления [Миларэпы] (букв. «завершит», *gdams ṅag rdzogs*). [Миларэпа] спел: «Молоко белой львицы на востоке...»[54], а также прочие гимны радушного приема и, основываясь на синдхура-мандале[55], дал [Гамбове некоторые] посвящения (*dbaṅ bskur*). Так как [Дагпо Лхаджэ] рассказал о том, какие он прежде получил посвящения и как медитировал, [Миларэпа] сказал со смехом: «Хотя результат и высок, но он равен [уровню] небожителей, лишенных сознания[56]. К тому же [некогда] в сердце Тибета вселился демон (*Bod kyi sñiṅ la 'dre žugs*, букв. «вступил»), и поскольку Атиша в это время не приступил к разъяснению мантр (*gsaṅ sṅags*), многие люди деградировали[57]. Хотя у Кадам (*bKa' gdams pa*) и есть множество мантр (*gsaṅ sṅags*), и они обучают им, это все мантры (*gsaṅ sṅags*), а не тайные наставления (*man ṅag)*».

[Однажды Гамбова] спросил [у Миларэпы]: «Какой метод накопления собрания [благих заслуг] (*tshogs sog pa'i thabs*) лучше?» [Мила] ответил: «Благая заслуга почитания [лишь] одной поры волоска на теле наставника (*slob dpon*) выше благой заслуги, [полученной в результате] совершения подношений всем Буддам трех времен (*dus gsum gyi saṅgs rgyas*)[58]. Однако, если усваивать наставления (*gdams ṅag*) ламы, не растрачивая их [попусту], то такая заслуга еще более велика, [чем эта]». [Гамбова] спросил: «Можно ли в течение одной жизни стать Буддой (*'tshaṅ rgya*)?» [Миларэпа] ответил: «Если кто-либо в этой жизни, значащей не больше, чем волосок на теле [человека], испросив у достойного ламы посвящения (*dbaṅ*) и наставления (*gdams ṅag*), беспрепятственно будет медитировать (*sgoms*),

то живые существа, обладающие высоким [потенциалом] (*che*), обретут спасение в этой жизни, средним (*'briṅ*) — перед смертью или в бардо (*bar do*), низким (*tha ma*) — в течение 7—16 жизней. Вообще ты, учитель Лхаджэ (*Lha rje ston pa*), не верь тем, кто [отягощает] воззрение словесными рассуждениями. Доверяй тем, кто практикует медитацию (*sgom pa*) и слушай их наставления. Лучший совет — держаться отшельников, не придающих значения этой жизни. Вообще есть четыре ошибочных подхода[59] в постижении пустоты[60]. [Во-первых], ошибочный [подход] в понимании пустоты как ярлыка (*rgyas 'debs*), когда рассматривают все объекты разума (*blo yul du gyur ba thams cad*) как пустотные. [Во-вторых], ошибочность в понимании природы познаваемого (*šes bya'i gšis*), когда полагают, что все [дхармы] сансары и нирваны (*'khor 'das*) пусты. [В-третьих], ошибочное отношение ко всем средствам преодоления[61] как к пустотным, когда полагают, что достаточно определить все аффекты (*ñon moṅs*) и ментальные конструкции (*rnam rtog*) как пустоту. [И в-четвертых], ошибочная привязанность к пустоте, когда полагают, что для медитации нет [достойного] объекта, [и поэтому считают, что нет смысла медитировать, поскольку опыт любой медитации пустотен][62]. Все эти [четыре подхода] не являются совершенными. Тем не менее есть некоторая польза в том, что начинающие (*daṅ po ba*) отбросят область этих [воззрений]. Вообще, если не обратишься к основам сознания, то хотя временно и испытаешь состояние блаженства (*dge ba*), лучезарного света[63] и неаналитического знания[64], не превзойдешь [уровня] трех сфер (*khams gsum*). [384] Это называется препятствием [постижения] основы сознания. [Тем не менее, если ты спросишь], каков совершенный путь (*lam yaṅ dag*), то это когда достойный лама руководит учеником, стремящимся к духовному знанию[65]. Истинное естественное знание[66] присутствует во всех живых существах. У Будд (*saṅs rgyas*) спонтанно возникает постижение Дхармакаи[67]. Поскольку йогины старательно созерцают, основываясь на различных методах (*thabs du ma*), то самопроизвольно приходят к истинному воззрению (*lta*). Аффекты (*ñon moṅs*) естественным путем угасают. Спонтанно отсекается дискурсивное мышление (*rnam rtog*) и расцветает истинное знание. [В этом состоянии] характер существования[68] и опыт[69] не могут быть выражены словами, как невыразимы экстаз молодой женщины или сны немого. Хотя эта основа (*gži*) есть у всех, [многие] не познали ее сущности (*ṅo*). Вот почему чрезвычайно важно опираться на ламу, предержащего традицию (*rgyud ldan gyi bla ma*). Изначальное знание[70] не имеет [источника] возникновения, не

[может быть] представлено никакой моделью, не выражается никакими словами, не может быть описано с помощью терминов. Поэтому оно не может быть создано[71] [искусственно]. Содержи его в покое, в его естественном состоянии». [Далее Миларэпа] изрек: «Обратись собственному сознанию (*sems*), это и есть истинное воззрение[72]» и прочее. Будучи подавленным блеском Учителя, [Гамбова] подумал, что этим вечером необходимо отказаться от наставлений, и [провел ночь] без сна. [Утром Гамбова предстал перед Учителем, и тот] сказал: «Не заботясь о [получении] образования[73], [отправляйся] собирать подаяние в Дин и Нье нам (*Briṅ daṅ sÑe nam*), но на ночь возвращайся в пещеру». Гамбова поступил в соответствии с наказом.

После того как [Миларэпа] преподал [Гамбове] наставления по [практике] туммо[74], [тот] медитировал и занимался аскетическими упражнениями. По прошествии семи дней [Гамбова] сказал [Учителю], что видел лики пяти Победоносных [Будд] (*rgyal ba rigs lṅa*). [Мила] ответил: «[Это благодаря тому, что ты] немного овладел праной пяти элементов[75]. [В этом] нет ни вреда, ни пользы (*skyon yon gaṅ ma yin*)», разъяснив это [видение] как знак [необходимости] продолжать [медитировать]. [По прошествии трех месяцев на рассвете][76] [Гамбова увидел, что] три тысячи миров[77] вращаются подобно колесу, и в беспамятстве лишился чувств. [Мила сказал]: «Это прана левого и правого каналов вошла в центральный». [Затем Гамбова] увидел на небесах Великомилосердного [Бодхисаттву Авалокитешвару] (*Thugs rje chen po*) с лунным диском на голове. [Миларэпа откомментировал]: «Это бинду скапливается в головной чакре[78]». [После этого Гамбова] увидел Ад Черных Линий[79], и его сердце сжалось [от ужаса]. [Миларэпа сказал]: «[Это от того, что] медитационный пояс, будучи коротким, сжал удана-прану[80]». [Затем Гамбова] увидел на [своем] теле шесть [видов] божеств желания (*'dod lha drug*). Верхние [божества] насыщали нижних дождем из нектара (*bdud rtsi*), но собственная мать [Гамбовы] умерла от жажды. «[Это от того, что] в горловой (*mgrin*) [чакре] скопился бинду, а нижнее отверстие центрального канала не открыто»,—[сказал Мила] и даровал наставления [по практике] маяджала-мандалы[81]. [После того как Гамбова медитировал в течение месяца][82], тело его затряслось, затрепетало, и [он испытал] прочие [неприятные ощущения]. [Миларэпа сказал]: «[Это от того, что] в устье сердца возросла жизненная сила[83]. Старательно занимайся [практикой] маяджала-мандалы». После этого [Гамбова], хотя усердно медитировал, [совершенно] не нуждался в пище. [Однажды он] увидел,

что [демон] Раху (*gza'*) с двумя тонкими хвостами проглотил солнце и луну. [Миларэпа] сказал: «Это прана левого и правого каналов входит в центральный. В этом нет ни вреда, ни пользы. [Но] вообще-то, ты — храбрый [человек]» и молвил: «Теперь, теперь, теперь».

[После этого Гамбова медитировал с большим усердием][84]. Когда он увидел мандалу красного Хеваджры[85], Учитель сказал: «[Это от того, что] кровь, полученная [тобой] от матери, утвердилась в сердце». Когда [Гамбова] увидел мандалу скелета Чакрасамвары, [выполненную по системе] Луипы[86], [Миларэпа сказал]: «[Это от того, что] в пупочной [чакре] утвердился бинду». Снова [Гамбова] видел, как на его теле, [обширном] подобно небу, шесть видов [живых существ] (*rigs drug*) пили молоко. [Мила сказал]: «[Это от того, что] все каналы полны бинду. [Теперь] необходимо трансформировать прану в прану истинной (безобъективной) мудрости (*ye šes kyi rluṅ*)». Сказав это [Миларэпа] дал [Гамбове наставления] в практике высшего туммо (*mchog gi gtum mo*) и сказал: «Во всем этом [385] нет ни вреда, ни пользы. Продолжай медитировать. Так как все это появилось в результате созерцания (*bsgoms pa las byuṅ ba*), нет вреда. Но, если примешь это за основное, создашь препятствия для возвышенного пути (*lam goṅ ma*), поэтому нет и пользы».

[Однажды] вся долина Гунтанг наполнилась дымом. Стало совершенно темно, и когда [Гамбова] отправился [к Учителю], то блуждал подобно слепому, который не в состоянии найти дорогу. [Когда он предстал пред очи Миларэпы][87], тот преподал ему наставления по уничтожению признаков, препятствующих [возникновению] различающего сознания (*rnam šes*), и [сразу] стало светло, как на рассвете. После этого [Гамбова] увидел шестнадцать необычных сновидений, включая сон о том, что он сидит, скрестив ноги, на золотом лотосе, [и когда поведал Учителю, тот], сказав: «Сон предрекает будущее», исполнил ответный гимн[88]. Затем, по прошествии одного месяца, [Гамбова] увидел восемь Будд медицины[89], [а также] обширные поля Самбхогакаи[90] и главу тысячи Победоносных [Будд] Шакьямуни. Утром он быстро отправился [к Учителю] и совершил поклонение [Миларэпе], спавшему под скалой. Проснувшись, тот молвил: «Теперь ты ясно увидел Будду (*saṅs rgyas*)[91], ясно видел Нирмана- и Самбхогакаю (*loṅs spyod gñis*). Теперь пришло время увидеть Дхармакаю (*chos sku*). Поскольку [теперь тебе] нет необходимости оставаться со мной, отправляйся в Центральный Тибет (*dBus*) и медитируй [там]. Теперь для тебя появилась опасность сверхчувственных познавательных способностей[92]. Когда появляются сверхчувственные по-

знавательные способности, очень важно скрывать их[93]. [Тот, кто] в состоянии поместить прану на [кончик] пальца (*rluṅ gsor la tshud*), избежит «ущелья праны» (*rluṅ gi phraṅ*)». [Сосредоточив прану на кончике пальца, Гамбова] направил его на пепел, и пепел рассеялся. [Мила] сказал: «[Ты] еще [полностью] не овладел каналами и праной (*rtsa rluṅ*), но лишь научился частично контролировать их. Сын, у тебя возникло виденье естественности истинной сущности сознания (*sems kyi ṅo bo bcos min du mthoṅ*). [Теперь] есть уверенность в том, что во мне, старом человеке, ты явно увидишь Будду (*saṅs rgyas*). После упрочения этого знания собери [собственную] общину [монахов]», — сказав так, [Миларэпа] исполнил [следующий] гимн[94]:

[О мой] сын-учитель (*bu ston pa*), отправишься ли ты в Уй (*dBus*), нет ли?

О учитель (*ston pa*), если ты отправишься в Уй,

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] о еде.
Если будут появляться [мысли] о еде,

Употребляй в пищу свободное от скверны самадхи (*zag med tiṅ ṅe 'dzin*).

Распознавай все сладкое и вкусное как иллюзию (*sgyu ma*),

Воспринимай все, что бы ни возникло, как Дхармакаю (*shos sku*).

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] об одежде.
Если будут появляться [мысли] об одежде,
Используй в качестве одежды блаженное тепло туммо (*gtum mo'i bde drod*),

Распознавай все мягкое и привлекательное как иллюзию.
Воспринимай все, что бы ни возникло, как Дхармакаю.

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] о богатстве.
Если будут появляться [мысли] о богатстве,

Совершенствуй в качестве богатства семь благородных драгоценностей (*'phags pa'i nor bdun*).

Распознавай все драгоценные и материальные ценности как иллюзию.

Воспринимай все, что бы ни возникло, как Дхармакаю.

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] о Родине (*pha yul*).
Если будут появляться [мысли] о Родине,

Прими в качестве Родины дхармическую природу вещей[95].
Распознавай Родину как иллюзию.

Воспринимай все, что бы ни возникло, как Дхармакаю.

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] о друзьях.
Если будут появляться [мысли] о друзьях,
Полагайся как на друга на самовозникающую истинную безобъектную мудрость *(raṅ byuṅ ye šes)*.
Распознавай всех друзей и товарищей как иллюзию.
Воспринимай все, что бы ни возникло, как Дхармакайю.

Иногда [у тебя] будут появляться [мысли] о Гуру (*bla ma*),
Если будут появляться [мысли] о Гуру,
Поклоняйся ему, как неотделимому от макушки [твоей] головы.
Непрерывно представляй его в центре своего сердца.
Но даже Гуру подобен иллюзорному сновидению (*sgyu ma rmi lam*),
Вообще распознавай все как иллюзию.

Восточная гора Гампо дар (*sGam po bdar*)
Подобна царю гор, восседающему на троне.
Вершина [ее] подобна драгоценному венцу.
[386] Гора позади [нее] подобна подвешенному белому шелку.
Гора впереди [нее] подобна куче драгоценностей.
Семь гор [вокруг нее] подобны кланяющимся советникам.
Луга подобны золотой мандале.
На склонах тех гор твои ученики.
Ты должен отправиться туда и принести пользу живым существам.
Отправляйся же и принеси пользу [живым существам].

Сказав так, [Миларэпа подумал]: «Это — предзнаменование [того, что он] обретет истинную мудрость (*ye šes*). [Он — тот, кто] утвердится в ваджраподобной истинной мудрости[96], [тот, кто] придет к процветанию на уровне Будды (*saṅs rgyas kyi sa*). Изменения знаков различающего сознания и истинной мудрости (*rnam šes daṅ ye šes kyi rtags*) [указывают на то, что] в Тибете [школа] Кагью (*bKa' brgyud*) возьмет свое начало именно от него, а не от кого-либо другого».

Затем [Мила] проводил [Гамбову] до [места, где был] лес из японской березы (*šiṅ stag pa'i nags*) и каменный мост через реку, и, сказав: «В силу значения одного предзнаменования я не пойду на другой берег», подарил [Гамбове] цветок золотой Аруры[97] и огниво. «Хотя у меня долгое время не возникало опытное знание (*ñams myoṅ*)[98], поскольку я опирался на эти [наставления][99], [в конце концов] возникло. В то время когда у тебя возникнут препятствия в расширении опыта (*ñams myoṅ*), эти [наставления] будут

необходимы тебе». Сказав так, дал наставления [в практике соединения] сознания и праны [100]. «Ты станешь великим созерцателем (*sgom chen*). О сын мой, твое имя — Дoржэ дзиипа чжамлинг дагпа [101]. О учитель из Уй (*dBus pa ston pa*), отбрось высокомерие происхождения и порви отношения с родственниками. Отбрось связь с этой жизнью. Стань [отшельником] — сыном горы (*ri'i bu*). Размышляй, сведя все учения (*chos*) воедино. Не водись с теми людьми, чьи три яда велики [102]. Вообще, будь чрезвычайно осторожен, подобно раненому зверю или птице. Будь спокойным, смирным и нераздражительным. Будь очень терпеливым. Пребывай в согласии со всеми. Пребывай в исключительной чистоте. Избавься от дискурсивного мышления (*rtog pa*). Проводи все свое время в созерцании (*ri mtshams*), [прими обет] молчания (*smra bcad*), а также затворничества [103]. Даже если осознаешь, что обрел состояние Будды, научись не отвергать своего ламу, ваджраподобного наставника (*bla ma rdo rje slob dpon*). Хотя естественным путем завершишь накопление [добродетелей] и очистишься, не упускай и малейшей [возможности накопления] собрания добродетелей (*tshogs chuṅ ṅu chuṅ ṅu nas gsag*). Даже если твое понимание деяний и [их] плодов (*las 'bras*) будет так же [обширно], как небо, избегай малейшего греха. Даже если к тебе придет мысль о том, что твой опыт свободен от знания внутри и знания вне созерцания [104], непрерывно практикуй йогу четырех стадий [суток] (*thun bži'i rnal 'byor*). Даже если ты обретешь спокойствие (*mñam*) по отношению к себе и другим, не относись пренебрежительно к [другим] Учениям (*chos*) и индивидам [105]», — это и прочее пространно разъяснил. [Затем Миларэпа], сказав: «О сын, возвращайся в Дин нье нам (*Briṅ sñe nam*) 14-го числа месяца лошади года зайца (*yos bu'i rta'i zla ba'i tshes bcu bži*) [106]», [исполнил следующий гимн]: [107]

Сын, когда в [твоем] сознании возникнет состояние абсолютного недеяния [108],
Не придавай значения терминам и словам —
Есть опасность попасть в путы восьми [мирских] дхарм [109].
Сын, пребывай в состоянии, лишенном высокомерия.
Понял ли [ты] это, учитель из Уй (*dBus pa ston pa*),
Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ (*Dvags po lha rje*)?
[Сын], когда изнутри возникнет самоосвобождение (*raṅ grol naṅ nas šar*),
Не выстраивай логических параллелей (*tshad ma'i sbyor*) —
Есть опасность совершать бессмысленные усилия.
Сын, пребывай в состоянии, свободном от дискурсивного мышления (*rnam rtog med*).

[Понял ли [ты] это, учитель из Уй?]
[Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ?][110]

Сын, когда [ты] позна́ешь пустотность сознания (*raṅ sems stoṅ ñid*),
Не будь привязан к одному или многим —
Есть опасность впасть в пустоту нигилизма (*chad pa'i stoṅ*).
Сын, пребывай в состоянии абсолютного недеяния (*spros med-spros 'bral*).
[Понял ли [ты] это, учитель из Уй?]
Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ?

Сын, когда [ты] будешь практиковать Махамудру[111],
Не перегружай свое тело и речь [ежедневным] ритуалом[112] —
Есть опасность исчезновения самадхи, свободного от ментального конструирования (*mi rtog tiṅ 'dzin*).
Сын, пребывай в состоянии естественном и свободном.
[Понял ли [ты] это, учитель из Уй?]
[Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ?]

[Сын], когда появятся знаки и предсказания (*rtags daṅ luṅ bstan*),
Не предавайся радости и тщеславию —
Есть опасность появления предсказаний Мары[113].
Сын, пребывай в состоянии непривязанности (*'dzin med*).
[Понял ли [ты] это, учитель из Уй?]
[Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ?]

[Сын], когда будешь контролировать сознание (*raṅ sems gtan la 'bebs*),
Не порождай стремление к сверхчувственным познавательным способностям (*mṅon šes*) —
Есть опасность быть охваченным Марами тщеславных мыслей[114].
Сын, пребывай в состоянии, свободном от надежды и опасений (*re dogs med*).
Понял ли [ты] это, учитель из Уй?
[Понял ли [ты] это, Дагпо Лхаджэ?]

[После этого Гамбова] отправился в Центральный Тибет (*dBus*).

[Однажды] досточтимый Миларэпа собрал всех [своих] учеников (*ras pa*) и сказал: «Вчера во сне [я видел, как] желтый коршун (*bya rgod*) от меня полетел в Центральный Тибет (*dBus*), и, когда он опустился на вершину одной большой скалы, вокруг него собрались бесчисленные стаи гусей. Вскоре [затем] они разлетелись [по всем направлениям], и

вокруг каждого гуся собралось еще приблизительно по пятьсот сопровождающих (*gyog*) [птиц], так что все долины были желты от наполнявших их гусей. Тот учитель из Уй (*dBus pa ston pa*) принесет неизмеримую пользу [всем живым] существам. Хотя я и являюсь йогином (*rnal 'byor pa*), так как впоследствии [в моей традиции] будет бесчисленное [множество] монахов, я сделал полезное дело для Учения (*chos*) [Будды]».

[Покинув Миларэпу и] надев регалии [школы] Кадам [115], Гамбова изучал [ритуал] Белой тары [116] в присутствии Ньюг румпы (*sÑug rum pa*). [В это время] дакини истинной мудрости [117] снабжали его полуденной пищей.

[Однажды], вспомнив наставления ламы, [Гамбова] занял у Чжаба сэрэ (*rGya ba se re*) много золота и отправился к [Миларэпе], но, услышав [по дороге], что Досточтимый (*rje btsun*) скончался четырнадцатого числа месяца лошади года зайца (*yos bu'i rta'i zla ba'i bcu bži*/1123 г.), на некоторое время лишился чувств. Очнувшись, [он] разбросал весь золотой песок в направлении Дин (*Briṅ*) и исполнил гимн скорби: «Владыка, белоснежных...» [118].

Когда стало убывать понимание (*ñams myoṅ*) собрания [практик] Кадам (*bKa' gdams pa*), [Гамбова] вспомнил наставления ламы, и поскольку совершил поклонение [последнему], вступил на уровень усмагата [119]. [Тотчас Гамбова спонтанно], будто встретился с хорошо знакомым прежде человеком (*sṅar 'dris kyi mi daṅ sprad ltar*), породил подобное небу понимание Махамудры (*phyag rgya chen po*), отбросил сомнения сознания (*sems kyi sgro*) и, подумав: «Великий Досточтимый [Миларэпа] — действительно Будда (*saṅs rgyas*). Я же стану великим сиддхой (*grub thob*)», породил истинную веру (*mos gus*) [в Учителя]. «Если Будды трех времен (*dus gsum gyi saṅs rgyas*) сделали [такое] предсказание обо мне, то пусть на этом дереве вырастут четки(?) [120]», сказав так, повесил на иву [несколько шариков] четок [121]. Вскоре на иве появились четки (*bo dhi tsa'*).

[Затем однажды], когда [Гамбова] пребывал в долине Гэ в Олка (*'Ol kha dGe luṅ*) и снегах Одэ гунг чжал (*'O de guṅ rgyal*), [прибыл некто и] сказал: «[У меня] появились мысли стать [твоим] покровителем. Но если [ты] не останешься здесь, мой сын Даглха гампо (*Dvags lha sgam po*) будет помогать [тебе]. Отправляйся к нему» [122].

После того как [Гамбове] исполнилось сорок лет, [он] отправился в Гампо (*sGam po*). Когда [он] подумал, что проведет двенадцать лет замурованным [в пещере] (*'dag sbyar*), то [появилась] одна женщина с телом, обсыпанным пеплом, державшая в руках перья павлина, и сказала: «Чем двенадцать лет пребывать замурованным [в скале], не

лучше ли распространить двенадцать Учений (*bstan*)?» [Гамбова] незамедлительно собрал бесчисленных духовных учеников (*snod ldan*) из Уй, Цанг и Кхам (*dBus gTsaṅ Khams*), и они вместе в короткое время овладели практикой каналов, праны и бинду (*rtsa rluṅ thig le*). Также они проводили время в [занятиях по] порождению шести сверхъестественных познавательных способностей (*mṅon šes drug*), непрерывному [совершенствованию] восьми [основных] категорий [123], упражнениям в палатке отшельника (*cod bu'i sbyaṅs*), созерцании в горах и [исполнении] обета молчания. [Таким образом], вышло в полном соответствии с предсказанием Махакарунапундарика-[сутры] (*sÑiṅ rje pad dkar*) [о том, что Гамбова будет] подобен чистому [лунному] диску. [388] Далее за три дня, 14-го, 15-го и 16-го, [Гамбова] провел церемонию освящения в Лхаса Дагпо (*Dvags po Lha sa*), церемонию освящения подношений ста тысяч милостынедателей и чтение наставлений в Уй, Цанг и Кхам (*dBus gTsaṅ Khams*)[124]. [Также Гамбова] выказывал [следующие] чудеса: одновременно видели четыре его воплощения, в то время как сам он восседал на подстилке [для медитации]; тело его, будучи величиной с гору Гампо (*sGam po'i ri*), вмещалось в небольшую палатку для сна; так как он соединил воедино тело, манифестации и сознание (*lus snaṅ sems*), не притрагиваясь к колонне, заставил ее качаться; вокруг него постоянно собирались дакини истинной мудрости (*ye šes kyi mkha' 'gro ma*); сидя на подстилке, разостланной [прямо] на [водной глади] реки, [он] совершал жертвоприношение водой (*chu sbyin*); ездил верхом на радуге и прочее.

В оставшиеся [годы] жизни [Гамбова] главным образом излагал смысл Махамудры (*phyag rgya chen po*), проясняющий сущность сознания. [Он говорил]: «Содержите истинную мудрость в спокойствии, подобно [распущенной] хлопчатобумажной материи[125]» и прочее, а также: «Сознание в его естественном состоянии есть Будда[126]». Наставляя таким образом, лама сделал устное завещание (*žal chems*) о том, как пребывать в Сознании[127], и сказал: «Трудно принести пользу (*phan pa*) живым существам, близок [к ним] вред (*gnod*). [После моей смерти] не стройте монастырь и ступу, не устраивайте [пышных] похорон. Какими бы ни были ранг и жизнь ламы, они должны соответствовать Учению (*chos*) и не противоречить изречениям Победоносных [Будд] (*rgyal ba'i bka'*)», сказав так, в возрасте семидесяти пяти лет, пятнадцатого числа [восьмого] месяца, [называемого] Бхадрапада года воды — курицы (*chu mo bya lo khrums kyi zla ba'i bco lṅa*/1153 г.), когда солнце осветило среднюю часть горы (*ri rked*), [Гамбова] избавился от стра-

даний (*mya ṅan las 'das*). [После его кончины явились] уму непостижимые знамения. Его сердце, уцелевшее [в пламени погребального костра][128], поместили в дацан Гоманг[129].

Среди тех, кто встречался с владыкой Гамбовой и выказывал ему преданность, было множество таких, кто породил непосредственное понимание[130]. Множество видевших самого [Гамбову] и гору Гампо (*sGam po*) обрели спасение. Вообще [его учениками были]: четыре сиддха — Шогом пхагпа, Зимши ешэй ньингпо, Сергом ешэй ньингпо, Рамньи чоюг; четыре предержащих [духовную] традицию — Дагпо гомцул, Дубтхоб бусэ, Пхагдупа, Баб ромпа; четыре приближенных сына — Дагпо дулдзин, Гаргом карпо, Лхоя ягпа, Чэбо ешэй дорчжэ; четыре духовных сына — Мочогпа, Гомчунг, Долгом чоюг, Салтонг гомшэ; четыре послушника — Чжотон, Лэдзэ, Салчжанг, Сал'е, а также Ньяг нагпо, Дзигом чэсэ и многие другие[131].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Тиб. *rje,* сокр. от *chos kyi rje;* см. примеч. 6 к вступ. статье.

2 Тиб. *mdo las dge sloṅ 'Tsho byed.* Имеется в виду предсказание, сделанное Буддой Шакьямуни в *Махакарунапундарике-сутре* (санскр. *Mahākaruṇāpuṇḍarīka sūtrą,* тиб. *sÑiṅ rje chen po pad ma dkar po'i mdo*). Цитата из нее включена в намтар Гамбовы: *Nigüleskŭi Čayan lingquva—ača:: eyin kemen bi nirvan boluysan—ača erige edüi—yin čay—tur: umara jüg — ün ündüsün—dür ayay—a tegimlig 'Tshobyed kemegdekü... nigen yarqu bülüge* «Из Карунапундарика-[сутры]: «После того как я стану нирваной, в будущем в северном роду появится Монах-целитель» [Čadig, 85a], а также в Гурбум Миларэпы и чойджун Падма карпо [GB 232a; GBtr., p. 463; PK; 511].

3 В традиции школы Кагью Гамбова считается перерожденцем Чандрапрабхакумары (санскр. *Candraprabhakumara,* тиб. *Zla 'od gžon nu*)— сына богатого домовладельца из Раджагрихи, умолившего Шакьямуни проповедовать *Самадхираджа-сутру* (санскр. *Samādhirāja sūtra,* тиб. *Tiṅ ṅe 'dzin gyi gryal po'i mdo*) и обещавшего хранить ее учение в будущем. 36-я глава и цитаты из 35-й главы этой сутры включены в намтар Гамбовы [Čadig, 1b-26b, 83a—85a].

4 Санскр. *samadhi,* тиб. *tiṅ ṅe 'dzin* — синоним санскр. *dhyāna,* тиб. *bsam gtan* — состояние медитативного погружения, когда содержание медитации и сознание медитирующего слиты воедино. Однако если последним термином обозначают медитацию как процесс, то первый используют скорее в связи с его завершающей фазой и реализацией посредством медитативного сосредоточения [sGam po pa, p. 198, n. 30].

5 См. примеч. 1.

6 Тиб. *bka' sruṅ-chos skyoṅ* — «охранитель Дхармы», класс божеств, призванных охранять медитирующего от посторонних влияний.

7 Тиб. *sMyal bod sñi. Čadig, 26b*: *Töbed—ün oron—u dumdatu gÑal kemekü yajar—a* «В области Ньял Центрального Тибета». GB, 223b: *gÑal gyi se ba luṅ*; PK, 512: *gÑal bud ñi'i bye brag ser luṅ.*

8 Другим именем, полученным Гамбовой при рождении, было Ньингпо кунга (тиб. *sÑiṅ po kun dga'*) [Čadig, 26b].

9 Подробный перечень наук, изученных Гамбовой к пятнадцати годам, см. в GBtr., p. 464.

10 Букв. «творить Дхарму», «быть религиозным» (тиб. *chos byed*).

[11] Čadig, 27a. Подробное описание прощания с женой и принесения клятвы следовать Учению см. в GBtr., p. 464—466.

[12] Тиб. *chig rdzogs mdzad; Čadig, 27a: tshig rdzogs ayiladču;* BA, 395: *tshigs rdzogs mdzad* — букв. «осуществил начальный и завершенный».

[13] Санскр. *kalyāṇamitra*, тиб. *dge bšes* — титул духовного наставника.

[14] Санскр. *ācārya,* тиб. *slob dpon* — учитель, наставник.

[15] Тиб. *Mi la'i man ṅag. Čadig,* 27a: *dGebšes Bodi satuva—dur ubadis olan—i öčibei: tere blam—a Mila—yin šabi buyu kemen jarliy bolba.* «[Гамбова] испросил у кальянамитры Бодхисаттвы множество наставлений и изрек: «Этот лама является учеником Миларэпы».

[16] Тиб. *gnas bzaṅ po* — т. е. приличествующее для занятий медитацией.

[17] Букв. «подавил главы клеш» (тиб. *ñon moṅs mgo non*), т. е. избавился от эгоцентрированной установки сознания. Об этимологии и значении термина «клеша» см.: АК, с. 111—112.

[18] Санскр. *pañca kāmaguṇa*, тиб. *'dod pa'i yon tan lṅa* — пять сфер функционирования органов чувств: цвет—форма, звук, вкус, запах, осязание.

[19] Санскр. *Cakrasaṃvara,* тиб. *bDe mchog или 'Khor lo sdom pa* — тантра из раздела ануттара-йога. Центральное божество — Херука (тиб. *Khrag 'thuṅ*), чрезвычайно важный идам в традиции Кагью.

[20] Санскр. *vinaya,* тиб. *'dul ba* — правила нравственного поведения буддийских монахов, название первого раздела буддийского канона.

[21] BAtr., p. 453; Bya yul pa.

[22] Санскр. *Saṃvṛtti bodhicitta,* тиб. *kun rdzob byaṅ sems* сокр. от *kun rdzob byaṅ chub kyi sems* — относительная мотивация стремления к достижению состояния Будды на благо всех живых существ, включающая порождение желания (тиб. *smon pa sems bskyed*) и порождение стремления (тиб. *'jug pa sems bskyed*) к пробуждению.

[23] Тиб. *jo bo'i man ṅag. Jo bo* сокр. от *jo bo rje* «высокочтимый господин», титул индийского монаха Атиши (962—1054), основавшего школу Кадам.

[24] Тиб. *thos bsam gi sgro 'dogs gcod.* Согласно Гамбове, слушанье и размышление составляют основу для дискурсивного понимания реальности (тиб. *go ba*) [*sGam po pa,* p. 51—52].

[25] Санскр. *sādhana,* тиб. *sgrub* — практика тантрийской медитации, имеющая целью постижение реальности путем визуализации божества, сопровождаемая определенным ритуалом и чтением мантр, связанных с этим божеством [TR, p. 81].

[26] Санскр. *āvaraṇa,* тиб. *sgrib pa,* т. е. два основных вида препятствий виденью истинной реальности: аффективные препятствия (санскр. *kleša āvaraṇa,* тиб. *ñon sgrib*) и гносеологические препятствия (санскр. *jñeya āvaraṇa,* тиб. *šes sgrib*). Подробнее см.: АК., с. 30, 35. Также выделяют три и пять видов препятствий, см. TR, p. 80.

[27] Тиб. *'jigs pa.* Перечень восьми разновидностей страха (санскр. *aṣṭabhaya*, тиб. *'jigs pa brgyad*) см. в TR, p. 118.

[28] Пабо пишет очень кратко: *sa thob pa* — «обретение уровня». Монгольский текст более конкретен: *ǰegüden—e čü Altan gerel kiged Sabčuba—yin sudur—ača nomlaysan arbadayar yaǰar olqu-yin ǰegüden—ü iru—yi imayta ǰegüdülebei büged*: «Во сне ясно видел предзнаменования того, что обретет десятый уровень Бодхисаттвы, о котором говорится в сутрах *Суварнапрабхасоттама* и *Дашабхумика»* [Čadig, 27б]. Перечень десяти уровней Бодхисаттвы см.: TR, p. 429. Описание знамений, увиденных Гамбовой, занимает в намтаре лл. 28в—29в.

[29] Тиб. *phyi naṅ gi srin bu med pa* букв. «не было ни внешних, ни внутренних насекомых». Тибетцы верят, что истинно сострадательный

Бодхисаттва не подвержен нападению насекомых и диких зверей [GBtr., p. 496, note 4].

30 Санскр. *bhaṭṭāraka*, тиб. *rje btsun*.

31 Пабо приводит только заключительную часть беседы трех нищих. См.: Čadig, 29b—30a. Английский перевод имеет несколько отличных вариантов этой беседы см.: BAtr., p. 453; GBtr., p. 469—470.

32 Санскр. *saptāṅgapūja*, тиб. *yan lag bdun pa*—поклонение, подношение, радость (за добрые дела других), покаяние, призывание, моление, вверение себя учителю.

33 Санскр. *manovišaya*, тиб. *yid kyi yul*.

34 *dhātu*, тиб. *khams* — 18 разновидностей дхарм.

35 Санскр. *indriya*, тиб. *dbaṅ po* — пять органов чувств в совокупности с их функциями, психические способности.

36 Тиб. *Na ro chos drug*. Наропа — духовный учитель Марпы, бывшего, в свою очередь, учителем Миларэпы. Шесть Учений Наропы включают в себя: психическое явление ощущения тепла (тиб. *gtum mo*), иллюзорное тело (тиб. *sgyu lus*), сно́видение, созерцанием которого йог познает иллюзорность всего сущего (тиб. *rmi lam*), ясный,— свет, состояние сознания в процессе медитации (тиб. *'od gsal*), бардо (тиб. *bar do*), перемещение сознания (тиб. *'pho ba*). Подробнее об этом см.: Guenther, p. 131—249.

37 Тиб. *sku'i bkod pa mtha' yas pa*. Čadig, 30b... *Naroba—yin ǰiryuyan nom gedeg büged Dgyes vcir—un ubadis mön bui*: «... Шесть Учений Наропы, а также наставления по Хеваджра-[тантре]». О Хеваджра-тантре см. примеч. 88.

38 Пабо опускает слово «сновидение», однако из текстов намтара и Гурбума ясно, что это был именно сон: Čadig, 31a: ǰegüdülebei; GB, 238a: mtshan lam na.

39 Тиб. текст [очевидно, ошибка переписчика] дает *sgra tshe*. Более подходит по смыслу *sgra che*. Ср. Čadig, 31a: yeke dayutu; GB, 238a: sgra che ba.

40 Тиб. *Mon mo žig*. Мон — область на юге Тибета, граничащая с Непалом.

41 Тиб. *mi khe ba byas pas*; GB, 238a; PK516: *mi khyed pa byas pas; Čadig*, 31a: *tügen üiledügsen—jyer ülü kürkü* — букв. «не распространить».

42 Тиб. *bKa' gdams kyi chos kyis bskyaṅs pa rnams* — букв. «покровительствуемы учением Кадам».

43 Тиб. *ser kha la phan na khyi tshil yin na yaṅ yin pas thabs med*. Čadig, 32a: *qarin osqordaquy—a tusatu bügesü noqai—yin ügekün—i noqai—yin ükükün kemegdekü mön*: «Однако, даже если и была полезна, ожирение собаки называют ее смертью».

44 Тиб. *Ras chuṅ pa* (1083—1161) — один из основных учеников Миларэпы. Основал школу Рэйчунг Ньянгью.

45 Тиб. *dBus* — Центральный Тибет.

46 Тиб. *ras pas mi 'dzin par rab 'byuṅ gis 'dzin par 'dug*.

47 Первая строка из гимна. Однако и в намтаре, и в Гурбуме гимн с таким началом отсутствует. В Гурбуме в этой ситуации Мила исполняет другой гимн, начинающийся традиционной молитвой и строкой: *Šar seṅ ge dkar mo'i 'o ma de* [GB, 236b]. В намтаре этот гимн исполняется непосредственно при встрече с Гамбовой [Čadig, 34a]. Пабо также приводит первую строку из него, описывая встречу учителя и ученика. См. ниже.

48 Тиб. *mgo yoms kyi bsñuṅ gži;* Čadig, 32a: *mgo yom* — букв. «болезнь трясения головы».

49 Тиб. *ṅan soṅ*, т. е. перерождения претой, животным или в одном из адов.

50 Тиб. *lo mi mthun*. Миларэпа имеет в виду, что знак года его рождения не сочетается с золотом. В Тибете некоторые годы считаются вра-

ждебными друг другу. Так, например, юноша, рожденный в год свиньи, не может быть помолвлен с девушкой, родившейся в год мыши.

51 Санскр. *Puṇyaratna*, тиб. *bSod nams rin chen* — «Драгоценность благих заслуг». Санскр. *puṇya*, тиб. *bsod nams* — духовная заслуга, результат доброго деяния,формирующий благую карму. Накопление собрания благих заслуг (санскр. *puṇya sambhāra,* тиб. *bsod nams kyi tshogs)*— основа создания благоприятных условий для следования по пути спасения.

52 Тиб. *'do ba drug* — небожители, люди, асуры, преты, животные и обитатели адов.

53 Тиб. *chaṅ* — тибетское ячменное пиво. Часто чангом называют любой алкогольный напиток.

54 Первая строка гимна, см. примеч. 7.

55 Санскр. *sindhūra maṇḍala* — символическое изображение единства нирваны и сансары, мандала, выполненная на зеркальной поверхности, чаще всего — полированного серебра, которая покрывается киноварью.

56 Санскр. *asaṃjñin,* тиб. *'du šes med pa* — небожители, пребывающие на четвертом уровне арупа-медитации [sGam po pa, p. 14, 22, note 4],

57 Смысл этого предложения в намтаре совершенно противоположен: *qarin Töbed—ün ǰirüken—dür čidkür oroǰu Adiša niyuča tarni olan—i nomlan oroyuluysan—iyar olan kümün yutubai:* «Однако в сердце Тибета вселился демон, и поскольку Атиша приступил к проповеди множества мантр, многие люди пострадали». [Čadig, 35a]. Ср. BAtr., p. 455—456.

58 Миларэпа цитирует сочинения Гухьясамаджа и Чатухпитха.

59 Букв. «четыре основы заблуждения», тиб. *šor sa bži.*

60 Санскр. *šunya,* тиб. *stoṅ ñid.*

61 Санскр. *pratikṣa*, тиб. *gñen po* — неприятие, оставление, поддержка и преодоление. См.: АК, с. 105, прим. $^1/_3$.

62 Čadig, 37b: *qamuy bisilyal qoyosun atala ende bisilyaqui siltayan ügei.*

63 Тиб. *gsal.* О значении термина см. Guenther, p. 188—197.

64 Санскр. *nirvikalpa,* тиб. *mi rtog pa* [*sGam po pa,* p. 11].

65 Букв. «учеником, обладающим сосудом» (тиб. *snod ldan slob ma*).

66 Санскр. *nivāsita jñāna,* тиб. *gñug ma'i ye šes.*

67 Санскр. *dharmakāya,* тиб. *chos kyi sku* — «тело Дхармы», познавательный аспект существования Будд, лишенный всех косвенных влияний. См.: Guenther, p. 167, n. A, также примеч. 93.

68 Тиб. *gnas lugs* — естественное состояние, присущее феноменальному существованию живых существ и вещей.

69 Санскр. *anubhuta,* тиб. *ñams su myoṅ.* Г. Гюнтер определяет этот термин как «понимание, похожее на опыт», вырастающее из дискурсивного постижения реальности путем слушания и размышления (тиб. *go ba*) [sGam po pa, p. 53—54, note 28].

70 Тиб. *tha mal gi šes pa* — один из пяти типов трансцендентного знания. В своих комментариях Гамбова использует этот термин вместо санскр. *dharmadhātu jñāna* [Guenther, p. 73].

71 Тиб. *bcos mi bya.* Čadig, 38a: ǰasabari ülü üiledün.

72 Первая строка гимна. Čadig, 38b; GB, 243a.

73 Тиб. *yon tan 'tshoṅ ba.* Čadig, 39a: *dBus pa baysi či nom—un qubiyari üiledküi sanabasu: erdem qudalduqui kiged buyan—u barilduly—a üiledküi aru ber soličamui:* «О учитель из Уй, если ты собираешься практиковать Дхарму, [знай, что] работа над образованием (букв. «зарабатывание образования») и совершение духовных практик противоположны».

74 Санскр. *caṇḍālī*, тиб. *gtum mo* — одно из Шести Учений Наропы — психическая энергия, генерируемая посредством медитативных практик. Подробно см. Guenther, p. 158—174.

[75] Тиб. *'byuṅ ba lṅa'i rluṅ.* Согласно тантрийской традиции, реализация может быть достигнута посредством устранения дуализма тела и сознания с помощью сосредоточения на психических компонентах иллюзорного тела: каналах (санскр. *nādī,* тиб. *rtsa*), пране (санскр. *prāṇa,* тиб. *rluṅ*) и бинду (санскр. *bindu,* тиб. *thig le*). Часто «прана» переводится как «ветер», «дыхание», однако значение этого термина много шире. В силу дуалистического воззрения прана, двигательная способность (в переводе Г. Гюнтера «*motility*») движется по левому (санскр. *lalanā,* тиб. *rkyaṅ ma*) и правому (санскр. *rasanā,* тиб. *ro ma*) каналам. Направление праны в центральный канал (санскр. *avadhūti,* тиб. *dbu ma*) посредством йогической практики ведет к устранению дуализма между субъектом и объектом и трансформации праны в прану истинной безобъектной мудрости (санскр. *jñāna prāṇa,* тиб. *ye šes kyi rluṅ*). Бинду — созидательная потенция, контролирующий и созидающий процесс. Подробнее см.: Guenther, p. 158—174, 270—272.

[76] Čadig, 30a: *yurban sira güičegsen—ü nigen ür geyiküi—dür...*

[77] Тиб. *stoṅ gsum* сокр. от *'jig rten stoṅ gsum.*

[78] Тиб. *spyi bo'i 'khor lo.* Чакры — познавательные центры, сфокусированные вокруг авадхути [Guenther, p. 4, note 2].

[79] Санскр. *kālasūtra,* тиб. *thig nag* — один из восьми «горячих адов».

[80] Санскр. *udāna,* тиб. *gyen rgyun* — восходящий ток, название одной из пяти форм моторной активности [Guenther, p. 271].

[81] Санскр. *māyājāla maṇḍala,* тиб. *'phrul 'khor* сокр. от. *sgyu 'phrul dra ba'i dkyil 'khor.* Čadig, 40a: onisun kürdün.

[82] Čadig, 40a: ... *nigen sara bisilyaysan—dur...*

[83] Тиб. *sñiṅ khar khams 'phel ba yin.* Čadig, 40a: *ǰirüken—deki nom—un kürdün—dür dusul—iyar dügürügsen bui:* «В сердечной чакре скопился бинду».

[84] Čadig, 40b: *tendeče čing gatayujil—iyar bisilyaaysan—dur:*

[85] Тиб. *dGyes rdor dmar po'i dkyil 'khor.* Хеваджра — тантра из раздела ануттара-йога, одно из высших тантрийских божеств. Ему посвящен цикл сочинений под общим названием «Хеваджра-тантра», включенный в тибетский канон. Подробнее см.: НТ.

[86] Тиб. *bDe mohog Lo hi pa'i keṅ rus.* Дэмчог (санскр. *Cakrasaṃvara*)— тантра из раздела ануттара-йога. Ее центральное божество — Херука. Луипа — один из восьмидесяти четырех сиддхов, участвовавший в передаче традиции Чакрасамвара-тантры.

[87] Čadig, 41a: *nigen edür—tür Gung tang—un yool bügüde utayan—iyar dügürčü bayimu: yayuqan—a qab qarangqui bolon oduysan—dur: ǰam olqu ügei balai kümün—ü yabudal—iyar yabuǰu blam—a—yin nidün—ü nide kürbesü:*

[88] Гамбова облекает свой рассказ о шестнадцати сновидениях в форму гимна. В ответном гимне Миларэпа разъясняет их смысл. Оба гимна см. Čadig, 41b—47a; GB, 245—249b.

[89] Тиб. *sman bla ma mched brgyad.* Соответствуют восьми разделам тибетской медицины: лечение заболеваний взрослых, детских, женских, нервных, отравлений, возрастных, венерических и хирургия.

[90] Санскр. *sambhogakāya,* тиб. *loṅs sku* сокр. от *loṅs spyod rdzogs kyi sku* — «тело полного блаженства», коммуникативный уровень существования Будды. Вместе с нирманакаей (санскр. *nirmāṇakāya,* тиб. *sprul pa'i sku*) «телом воплощения», самбхогакая составляет оперативный аспект существования Будды, или рупакаю — «тело формы» (санскр. *rūpakāya,* тиб. *gzugs sku*). См.: Guenther, p. 267, note A.

[91] Čadig, 48a: ... *idam burqan—u bey—e iledte üǰegdebei ǰ—a:* «Ясно показался Идам». Идам — пробужденная манифестация сущностной природы адепта, воплощающая различные аспекты пробуждения.

[92] Букв. «ущелье сверхчувственных познавательных способностей» (тиб. *mṅon šes kyi phraṅ*). Шесть сверхчувственных познавательных способностей (санскр. *ṣaḍ abhijñā,* тиб. *mṅon par šes pa drug*): чудесные способности проходить сквозь стены, левитировать и т. д., слышать человеческие и божественные голоса, далекие и близкие, знать мысли других, видеть умерших и вновь рожденных, помнить о прошлых перерождениях, знать то, что аффекты потеряли способность удерживать нас на низком уровне [sGam po pa, p. 52, note 19].

[93] В намтаре объясняется причина этой необходимости: *ǰüng bilig ǰuyalabasu: tngri—yin simnus—tur bariydaqu—yin tula:* «...Если беспечно относиться к сверхчувственным познавательным способностям, поскольку будешь охвачен небесными демонами, ...» [Čadig, 48a].

[94] Čadig, 49a; GB, 352a.

[95] Санскр. *dharmatā,* тиб. *chos ñid* синоним санскр. *svabhāva* тиб. *raṅ bžin.* Не стоит путать этот термин с тем, что обычно называют «основными свойствами вещи», т. е. набором ее сущностных характеристик. Свабхава определяет то, что не может быть сформулировано в виде понятий, т. е. пустоту [sGam po pa, p. 49, note 4].

[96] Тиб. *rdo rje ye šes.* Здесь ваджра выражает идею того, что находится за пределами возникновения и уничтожения и поэтому не может быть разрушено.

[97] Тиб. *a ru ra* — универсальное медицинское средство, способное излечивать многие заболевания, возможно, миробалан [GBtr., p. 497. note 28].

[98] См. примеч. 72.

[99] Čadig, 50 b ... *ene ubadis—tur situǰu..*

[100] Пабо пишет очень кратко: *rluṅ sems.* Čadig, 51a: ... *kei sedkil qoyar ügei dokiyalduyulqui...*

[101] Тиб. *dge sloṅ rDo rje 'dzin pa 'jam gliṅ grags pa,* т. е. Известный на [весь] Мир Держащий Ваджру.

[102] Гнев, неведенье и вожделение.

[103] Букв. «замуруй [себя в пещере]» (тиб. *'gag sbyar).*

[104] Тиб. *mñam rjes 'des pa'i ñams* сокр. от. *ñams bžad ye šes daṅ rjes thab ye šes* (санскр. *samahita jñāna ca pṛṣṭha labdha jñāna*) — знание внутри созерцания и знание в процессе созерцания.

[105] Санскр. *pudgala,* тиб. *gaṅ zag* — постоянно изменяющаяся личность, состоящая из элементов.

[106] Миларэпа называет дату собственной смерти.

[107] Čadig, 52a; GB, 254a.

[108] Санскр. *niṣprapañca* тиб. *spros 'bral* — букв. «избавление от активности», состояние аскета, свободного от дискурсивного мышления и мирской активности.

[109] Санскр. *astau lokadharmah,* тиб. *chos brgyad* сокр. от *'jig rten gyi chos brgyad* — обретение, утрата, слава, бесчестье, хвала, порицание, радость, страдание.

[110] Для краткости Пабо опускает последние две строки четырех последующих шестистиший. В русском переводе они восстановлены по намтару и Гурбуму.

[111] Санскр. *Mahāmudrā,* тиб. *phyag rgya chen po* — «великий символ» пробужденной натуры, осознавшей пустотность реальности и свободу от влияний сансары. В *Карнатантраваджрападе* дается самый короткий анализ этого термина: *phyag* — приобретение безобъектного знания, *rgya* — блаженство, испытываемое от того, что клубок сансары распутан, *chen po* — дхармакая как целостность [Guenther, p. 222—235].

[112] Тиб. *lus ṅag gi dge sbyar ma stsol žig.* GB, 254b: вместо *stsol* «давать, дарить» дает *brtsol* «стараться, прилагать усилия», что более подходит по смыслу. Čadig. 52b: *asuru bey—e kele—iyer buyan—u üiles buu*

kičiye: «Не радей сверх меры в добродетельных делах с помощью языка и тела».

113 Тиб. *bdud kyi luṅ bstan.* Мара — искуситель Шакьямуни Будды, пытавшийся помешать ему достичь пробуждения; в широком смысле — трудности, испытываемые адептом на пути к освобождению [The Life of Marpa, p. 233].

114 Тиб. *rlom sems bdud;* GB, 254b: dga' rlom bdud.

115 Перечень одежды и других регалий Кадам, надетых Гамбовой, см. Čadig, 53a.

116 Тиб. *sGrol dkar.* Тара (санскр. *Tāra,* тиб. *sGrol ma*) — «Спасительница», эманация Бодхисаттвы Авалокитешвары, воплощение женского аспекта сострадания. Две ее иконографические формы — Белая и Зеленая Тары.

117 Санскр. *ḍākinī,* тиб. *mkha' 'gro ma* — «ходящие по небу», гневные и полугневные идамы, символизирующие сострадание, пустотность и истинную безобъектную мудрость.

118 Тиб. *rje gaṅs dkar ma.* Слова из первой строфы поминального гимна, исполненного Гамбовой. Čadig, 53b: *sačalal ügei boyda sačutu ayula—yin orgil—dur aǰiraysan—tur:* «Несравненный Владыка, когда ты шествовал по вершинам белоснежных гор...».

119 Санскр. *ūsmagata,* тиб. *drod* — теплота как ступень практического пути.

120 Не ясно, что должно вырасти на дереве. Тибетский текст дает: *śiṅ 'di la śiṅ khyod skyes bar gyur cig* «на этом дереве вырасти ты (?)». В намтаре эта ситуация описана более подробно, но хотя из контекста ясно, что на дереве должны появиться четки, монгольский переводчик также пишет *či* — ты: *qoyar nigen bodhi rtsa—yin erike—yi nigen buryasun modon uyayad: yurban čay—un qamuy burqan ber namayi vivanggirid üǰügülbesü ele ene modon—dur či ber uryuqu boltuyai: vivanggirid ese üǰügülbesü buu urutuyai kemen nomlaysan—iyar tere bodhi rtsa nigen edür—tür uryuysan bolai:* «Повесив несколько [шариков] четок на иву, сказал: „Если Будды трех времен дали предсказание обо мне, ты (?) вырасти на этом дереве, а если не дали, пусть [ничего] не вырастает“. Однажды выросли четки» [Čadig, 55b].

121 Тиб. *bodhi tsa,* или *bo dhi rtsa* — четки для отсчета произносимых имен Бодхисаттвы.

122 Čadig, 60b: *tegün—eče udal ügegüy—e gürbel—ün dürsü—tü toloyai—yi kiib—ber küliysen: qoyolai—dur yeke giu ǰegügsen nigen ireǰü ögülerün ende sayubasu bi inü öglige—yin eǰen bolomu: edüge ülü sayuqu bügesü köbegün Dayslha syambočan-dur odoyad tere ber tanu tayalal—i uyuyada tegüsken üiledmüi bi oytaryui—dur bitügči birid bükü—yin tula...* «Вскоре после этого прибыл некто, похожий на ящерицу. Голова его была обмотана шелком а на шее висел большой [кусок] бирюзы. [Он] сказал: „Если [ты] останешься здесь, я стану [твоим] милостынедателем. Если сейчас не останешься, отправляйся к [моему] сыну Даглха гампо, он всегда будет выполнять твои желания. Поскольку я, летающий по небу прета...“». Затем следует длинный рассказ о том, как Гамбова отпускает прете грехи.

123 Санскр. *aṣṭapadārtha,* тиб. *dṅos pa brgyad.* Их перечень см. в TR, p. 91.

124 Т. е. перемещался по всему Тибету со скоростью, недоступной обычному человеку.

125 Тиб. *ras ba la bžin du šes pa glod la žog.* Глагол *glod* означает «ослаблять, распускать, смягчать, успокаивать». Строка из гимна, посвященного разъяснению сущности Махамудры. Čadig, 71b: *ay—a über—ün uqayan belge bilig tedkükü̈i küčebesü: bös—ün ungyaril čilen sedkil—i sulaqan talbi:* «Если стремишься развить в себе истинную мудрость, расслабь (успокой) сознание подобно хлопчатобумажной материи».

[126] Тиб. *ma bcos bžad pa'i sems 'di saṅs rgyas yin*. Строка из этого же гимна. Čadig, 71b: *jasaday ügei ayuluysan sedkil burqan bui:*

[127] Тиб. *raṅ sems la bžugs*. Букв. *raṅ gi sems* означает «собственное сознание». Тем не менее этот термин означает не «мое» или «его» сознание, но Сознание как познавательное духовное «ничто», необходимое для достижения истинного знания. [sGam po pa, p. 227, note 17].

[128] Čadig, 77a.

[129] Тиб. *sGo maṅ* — название дацана в монастыре Брайбун (тиб. *'Bras spuṅs*).

[130] Санскр. *samaya*, тиб. *rtogs* — непосредственное постижение и опыт, вырастающие из интеллектуального понимания [sGam po pa, p. 38, note 4].

[131] Тиб. *Šo sgom 'phags pa [Zim ši ye šes sñiṅ po] gSer sgom ye šes sñiṅ po [Ram sñi chos gyuṅ ste grub thob bži] Dvags po sgom tshul [Grub thob dbu se] Phag gru pa ['Bab rom pa ste rgyud 'dzin bži] Dvags po 'dul 'dzin ['Gar sgom dkar po lHo ya yag pa] [Kye bo ye šes rdo rje ste ñe ba'i sras bži] rMog cog pa [sGom chuṅ] Grol sgom chos gyuṅ [gSal stoṅ sgom še ste thugs kyi sras bži] Jo ston [Legs mdzes] gSal byaṅ [gSal ye ste ñe gnas bži] gžan yaṅ gÑags nag po dan rDzi sgom skyes se sogs mtha' yas par byon no]* Несколько отличающиеся списки учеников Гамбовы см.: Čadig, 32a: BAtr., p. 462—468.

ЛИТЕРАТУРА

AK — Васубандху. Абхидхармакоша /Энциклопедия Абхидхармы/. Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990, разд. 1.

BA — The Blue Annals, completed in AD 1478 by ḥGos-Lotsawa-gŽon-Nu-dPal. Ed by L. Chandra. New Delhi, 1974 (Śata-piṭaka series, Indo-Asian Literatures, Vol. 212).

BAtr.— Roerich G. The Blue Annals. Delhi, 1979, Pt. 2.

Čadig — Nom-un boyda tegüs čoytu yeke sGambo-pa-yin čadig küsel-i qangyayči čindamani erdeni büküne tügemel irayu banǰid tonilqu-yin čimeg-ün degedü erdeni kemegdekü orosiba: : РФ ВФ СПбГУ, Mong D256, Mns (бур.).

sGam po pa — sGam. Po. Pa. Jewel Ornament of Liberation. Transl. from the original Tibetan by H. V. Guenther. L., 1959.

GB — rJe btsun Mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye ba mgur 'bum. РФ ВФ СПбГУ, Xyl 664, Xyl (пек.).

GBtr.— The Hundred Thousand Songs of Milarepa. Transl. by Garma C. C. Chang. Boston and Shaftesbury, 1989, Pt. 2.

GSP — Dkar brgyud gser 'phreng. A Golden Rosary of Lives of the Eminent Gurus. Ed. by Sonam W. Tashigang. Leh, 1970 (Smanrtsis Shesrig Spendzod, Vol. 3).

HT — The Hevajra Tantra. A critical study by D. L. Snellgrove. L., 1959 (London Oriental Series, Vol. 6, Pts. 1—2).

MPDS — Mkhas-Paḥi-Dgaḥ-Ston of Dpaḥ-bo-gtsug-lag. Ed. by L. Chandra. New Delhi, 1959—1962 (Śata-piṭaka series, Indo-Asian Literatures, Vol. 9, Pts. 1—4).

PK — Tibetan Chronicle of Padma-Dkar-Po. Ed. by L. Chandra. New-Delhi, 1968 (Śata-piṭaka series, Indo-Asian Literatures, Vol. 75).

Rgod tshaṅ pa — The Life of the Saint of Gtsaṅ by Rgod-tshaṅ-pa Snatshogs-raṅ-grol. Ed. by L. Chandra. New Delhi, 1969 (Śata-piṭaka series, Indo-Asian Literatures, Vol. 29).

Алексеев — Алексеев К. В. К монгольскому переводу жития Гампопы Дагпо лхаджэ.— Вестник Ленинградского Университета, 1991, Вып. 4, с. 91—94.
Востриков — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
Дугаров — Дугаров Р. Н. Список тибетской исторической литературы по «Дэбтэр-Чжамцо».— Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1970, Вып. 4, с. 168—211.
Рерих — Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. М. 1983—1987. Вып. 1—10.
Guenther — H. V. Guenther. The Life and Teaching of Naropa. L., 1986.
Li An-che — Li An-che. The Bkaḥ-Brgyud Sect of Lamaism. J. Amer. Oriental Soc., 1949. Vol. 69, N 2, p. 51—59.
Richardson — Richardson H. E. The Karmapa Sect. A Historical Note. J. Roy. Asiatic Soc., 1958. Pts. 3—4, p. 139—164.
TPS — Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. Roma, 1949.
TR — Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi, 1986.

ЗАПИСИ СКАЗАННОГО ВЫСОКОМУДРЫМ РЭННЁ [1]

(*Рэннё сёнин гоитидайки кикигаки*)

В 1457 г. во главе храма Хонгандзи (храма Основного Обета Будды Амида) в Киото встал 43-летний иерарх (хоссу) Рэннё (1415—1499). Он стал восьмым по счету настоятелем. Родился в Киото от внебрачной связи 18-летнего Дзоннё с женщиной низкого происхождения, прислуживавшей при храме. В шесть лет ему пришлось расстаться с матерью, а семнадцатилетним он принял постриг в храме Сёрэнъин в восточной части Киото. Много путешествовал, совершая паломничества в места, связанные с жизнью и миссионерской деятельностью Синрана (1173—1212), прямым потомком которого являлся по линии отца, скончавшегося в 1457 г.

До этого времени центральный храм влачил жалкое существование, переживая не самые лучшие времена. Трудная судьба закалила характер Рэннё. Незаурядные способности проповедника позволили ему в скором времени сделать храм и школу, во главе которой он стоял, самой, пожалуй, влиятельной силой в Японии того времени. Его миссионерская деятельность нашла широкий отклик и поддержку со стороны крестьян, хотя его духовное влияние распространялось и на многих представителей привилегированного слоя. Но все-таки основной упор он делал на простых людей, о чем в той или иной связи не раз говорил.

Возникновение, а вскоре и расцвет амидаистских школ в XII в. в Японии, с одной стороны, объясняется тем, что в эпоху «конца Закона» (*маппо*), когда человеку из-за от-

сутствия времени не достичь спасения собственными силами (*дзирики*), остается только уповать на помощь Будды Амида, который спасет все живые существа и людей при условии истинной веры (*синсю*) в Него. Западный Рай Будды Амида представляется Чистой Землей (*дзёдо*), краем «крайних радостей» (*гокураку*) и безмерного блаженства.

С другой стороны, амидаистские школы, к которым относится и «дзёдо синсю» (школа Истинной Веры Чистой Земли), возникли в момент крутой ломки всей социально-экономической жизни, когда Япония переходила к новому правлению — камакурскому сёгунату — и представляли собой ответ на возникший духовный кризис, на вызов времени.

Во второй половине XV в. в период непрекращающихся междоусобиц крестьяне нашли в учении школы идеи, созвучные их представлениям о справедливости, порядке, добре и зле, в конечном счете — оправдание своим действиям во время массовых выступлений (*икко-икки*) против существовавших порядков. Их сердца не могли не затронуть уравнительные идеи: Будде Амида безразлично, кто ты и какое положение занимаешь в обществе. Он всенепременно окажет помощь любому человеку, если тот искренне, без двоедушия и колебаний, поверит в Него.

У истоков школы стоит Хонэн (1133—1212). Большой вклад внес Синран (1173—1262), на авторитет которого постоянно ссылаются в предлагаемом сочинении, представляющем собой собрание высказываний высокомудрого Рэннё, а также его учеников о нем.

Перевод сделан по изданию: Рэннё сёнин гоитидайки кикигаки (Записи сказанного высокомудрым Рэннё) в книге «Рэннё. Икко-икки» (Рэннё. Массовое движение «икко»). Токио, 1972 г, с. 111—185 из собрания «Нихон сисо тайкэй» (Серия по общественной мысли Японии), т. 17.

* * *

(1) Дотоку[2] из деревни храма Кандзюдзи[3] во второй год Мэйо, в первую луну первого дня (18 января 1493 г. — *В. К.*) предстал перед старейшим. Высокомудрый Рэннё изволил сказать: «Дотоку, сколько тебе исполнилось лет? Дотоку, произнеси нэмбуцу. Когда мы говорим о нэмбуцу, возглашаемом собственными силами, то имеем в виду, что, возглашая многократные нэмбуцу, бываем ведомы Буддой, что самою добродетелью этого возглашения полагаем снискать спасение Будды. Когда же мы говорим о Чужой Силе, то это означает сразу же обрести от него спасение, когда возносим единым помыслом в спасение [Буддой] Мида. После этого возглашать нэмбуцу — это, радуя сердце[4] мыслями

о благодарности за Его спасение, произносить только «Наму Амида-буцу». Таким образом, то, что называем Чужой Силой (*тарики*), является силой другого. Следуя этому единому помыслу до часа кончины, возродишься в Чистой Земле». Так изволил сказать[5].

(2) На заутренней службе во время декламации отрывка: «Проникающий во все стороны свет Будды рассеивает мрак непросвещенности и всенепременно приводит человека, испытавшего радость единого помысла к вере, в нирвану» из славословий[6] «проповеди пяти удивительных вещей» он сопоставил смысл изречения «свет Будды широко освещает мир во всех направлениях» снова со стихотворением «хотя и нет селения, куда не проникал бы свет луны, но только в сердце человека, смотрящего на нее, он остается»[7]. Так проповедовал. Невозможно даже высказать чувство огромной благодарности. После того как иерарх удалился, господин Китатоно-сама[8] произнес: «Сопоставив вчерашнюю вечернюю проповедь с сегодняшней вечерней проповедью, невозможно удержаться от выражения благодарности», — заключил он. И полились безудержно слезы[9].

(3) Во время службы наставник позабыл очередность славословий[10]. Вернувшись в Южные покои, отметил: «Славословия наставлений святого Синрана выше всяких похвал, увлекшись, позабыл, с чего начать». Так изволил сказать. Потом в задумчивости промолвил: «Мало людей, которые, с благодарностью уверовав в эти наставления, вновь родятся в Чистой Земле».

(4) Когда кто-то из верующих сказал Рэннё: «Я не знаю, что означает: и словами и помыслами нерасторжим», — он ответил: «Говорят — что держишь в мыслях — проявится». Таким образом у человека, воспринявшего веру, то есть понявшего смысл «Наму Амида-буцу», и слова и сознание нерасторжимы.

(5) «Свиток со словами возглашения, как объект поклонения (*хондзон*)[11], повешенный на стену, ветшает — священные тексты от чтения приходят в негодность». Такое двустишие изволил произнести.

(6) Рэннё изволил произнести: «Славословие в адрес Амида-буцу [наму] — это возвращение к своей судьбе (*кимё:*). Возвращение к своей судьбе означает — всецело положиться на Мида. Вместе с тем обращение к Амида-буцу за спасением (*хоцуган эко:*) означает, что верующему воздается Великое добро и Великие добродетели, как только он поверит в Амида. Ее форма, в частности, — Наму Амида-буцу». Так изволил сказать.

(7) Обращаясь к Гансё, Какудзэн, Матасиро[12] из провинции Кага[13], наставник сказал, что когда единым помыслом

положишься на спасение Мида, сразу же получишь Его спасение со словами «Наму Амида-буцу»; это называем верой. В общем, какие бы не были прегрешения, стираешь их силой веры единого помысла. И далее он процитировал следующие слова: «Карма Шести Дорог[14] рождений и смертей, идущих из бесконечности, разрушается чудодейственной силой обета Амида, мудростью Будды, кладущей конец перерождениям и возвращающей к жизни (*кимё:*) возглашением «Наму Амида-буцу», идущим из единого помысла. Это указывает на то, что карма прорастает в нас, начиная с истинной причины Конечной нирваны (*нэхан хицукё:*)[15]». Далее наставник на свитке изволил начертать эту мысль и вручил его Гансё.

(8) Обращаясь к Кёкэн из провинции Микава[16] и Кукэн из провинции Исэ[17], Рэннё изволил сказать: «Славословие в адрес Амида-буцу [наму] означает возвращение к своей судьбе (*кимё:*), смысл сказанного — положиться на его Спасение. Смысл «возвращения к своей судьбе» (*кимё:*) запечатляется на «обретенной благодати, исходящей из Основного Обета» (*хоцуган эко:*)». Так изволил сказать.

(9) На вопрос[18]: «Не могу понять высказывания: «Давно придерживаясь клятвы, совершенствоваться в вере в Чужую Силу (*тарики*), беспричинно испытывая влечение к собственной силе (*дзирики*), напрасно скитаюсь», — Рэннё изволил ответить: «Вникая в сказанное, не преисполнишься верой». Так изволил сказать.

(10) Фукудэндзи[19] почтительно сказал Рэннё: «Мне непонятны слова: «Великое милосердие Будды на пути к груди людей, вечно блуждающих[20]». На что последовал ответ: «Лотос сердца Будды именно в груди распускается. Не в животе ведь. Сказано: «Добродетель (*кудоку*) тела и сознания Мида войдет в тела живых существ мира Закона, достигнет глубины сердец»[21]. А коль так, то это относится к сердцам, только что обретшим просветление (*рёгэ*)».— «Спасибо», — молвил Фукудэндзи.

(11) В третий год Мэйо, в десятую луну 28-го дня (25 ноября 1494 г. — *В. К.*) во время вечерней поминальной службы накануне годовщины смерти Синрана Рэннё изрек: «Прочитали ли „Сёсингэ“[22], славословия на японском языке (*васан*)? Жаль. В других школах проводят поминальные панихиды с упоминанием своих благих поступков. В нашей школе, думаю, все хорошо прониклись верой в Чужую Силу, ее понимание заложено святым Синраном в молитвословиях на японском языке. В частности, Синран переложил смысл сердечных толкований семи великих патриархов[23] в молитвословиях на японском языке, понятные на слух. Вам хорошо известно это Его благодеяние и с благодарностью воз-

глашаем нэмбуцу словами, идущими от радующегося сердца к святому Синрану, за Дела Всемилостивейшего Будды». Так настойчиво изволил говорить Рэннё.

(12) Хоть и хорошо запомнили святые свитки и усвоили Святое Учение, но если вы не укрепились в вере в Чужую Силу, то все тщетно. Если без двоедушия до смертного одра веришь в Спасение Мида, укрепился в вере, что родишься в Чистой Земле, то обязательно родишься в Чистой Земле.

(13) В третий год Мэйо, в одиннадцатую луну на рассвете 21-го дня (21 декабря 1494 г. — *В. К.*) в неделю поминовения Основателя школы Истинной Веры (хоонко)[24] около восьми часов[25], когда я посетил храм для поклонения перед деревянной статуей святого Синрана и немного забылся в дреме, в это время — не пойму то ли во сне, то ли наяву — я, Кудзэн, вознося молитвословия, сподобился увидеть, как из-за святилища, что на территории храма, появился иерарх из кучи хлопка, облик у него был Основателя школы, святого Синрана. Тогда я понял, что следует сказать: «Итак, Основатель школы, святой Синран принял облик иерарха[26] и восстановил в первозданной чистоте учение нашей школы». В восхвалениях монаха Кёмонбо[27] есть слова: «Учение школы святого Синрана, прибегая к метафоре, подобно рождению огня от трения дерева о камень, подобно созданию драгоценного камня шлифовкой грубых камней». Вспомнив, что это — слова восхваления из сочинения «Онсики»[28] (Хо : онко : сики. — *В. К.*), проснулся. Итак, я это называю возрождением Основателя школы святого Синрана и верю в него после этого.

(14) Люди, которые проповедуют (*кё : гэ*), прежде всего должны сами хорошо утвердиться в вере. Более того, если они прочтут и перескажут тексты святого Учения, то слушатели смогут получить веру.

(15) Слова Рэннё: «Если, положившись на Мида, получив от него Спасение, у человека есть отзывчивое и благодарное за спасение сердце, то оно в своей радости только и будет произносить нэмбуцу. Иными словами, это и есть выражение признательности за милость Будды».

(16) Рэннё сказал почтенному Тикамацу-доно[29] из Оцу: «Хорошо утвердись в вере, и другие её обретут». Так изволил сказать.

(17) Когда Рэннё собрался отбыть из столицы к почтенному Тонда-доно[30] в четвертый год Мэйо, в двенадцатую луну шестого дня (22 декабря 1495 г. — *В. К.*), и пришло много народу к иерарху вечером пятого дня, то он сказал: «Почему сегодня вечером пришло много людей?» Дзюнсэй[31] ответил: «Для того, чтобы искренне выразить глубокое чувство признательности за проповеди, произнесенные Вами за

это время, а также по случаю Вашего отъезда из столицы завтра. Может быть, в надежде встретиться с Вами. Затем, чтобы поздравить с окончанием года в скором времени». Так с почтением сказал. Тогда Рэннё изволил произнести следующие слова: «Никчемны поздравления с окончанием года. Лучшим подарком в связи с окончанием года было бы их приобщение к вере».

(18) Рэннё произнес следующие слова: «Иногда, когда случается, что нас посещает небрежность, мы можем в сомнениях сокрушаться: вряд ли я смогу родиться в Чистой Земле. Однако уж если однажды доверился Амида-нёрай и в будущем предопределено рождение в Чистой Земле, то постыдна излишняя небрежность. И хотя нас посещает чрезмерная небрежность, но Спасение предопределено. Великие Дела Чужой Силы вызывают у радостного сердца слова благодарности».

(19) Когда Рэннё почтительно спросили: «Нужно ли произносить нэмбуцу в благодарность за то, что получил Спасение, или нужно произносить нэмбуцу в благодарность за то, что получишь Спасение?» — он изволил ответить словами: «И то и другое хорошо. Однако у тех, кто достиг состояния бодхисаттв, сердце радуется Спасению, у тех, кто сможет достичь просветления в нирване, сердце выражает признательность за грядущее Спасение. Оба случая хороши: сердца радуются, что станут Буддами».

(20) В пятый год Мэйо, в первую луну, 23-го дня (7 февраля 1496 г. — *В. К.*) Рэннё вернулся в столицу[32] от почтенного Тонда-доно[33] и изволил твердо заявить: «Вряд ли все же мне с нынешнего года придется встретиться с человеком без веры». Долго говорил о вере, а также попросил у настоятеля храма Сэйгандзи[34] представление театра Но. Во вторую луну седьмого дня (21 февраля. — *В. К.*) вскоре отправился из столицы к почтенному Тондо-доно; в третью луну 27-го дня (10 мая. — *В. К.*) прибыл в столицу от почтенного Сакаи-доно[35], 28-го дня (11 мая — *В. К.*) изволил сказать: «Для того чтобы донести смысл слов „самому верить и другим принести веру“[36], не жалея сил, приезжал, уезжал из столицы. И куда бы не приезжал, люди обретали веру, выражали признательность. С радостью вновь отправлюсь в дорогу». Так изволил сказать.

(21) В четвертую луну девятого дня (21 мая. — *В. К.*) Рэннё изволил сказать: «Если человек говорит, что он обладает верой, то это хорошо. Вряд ли он будет говорить ненужное. Обстоятельно говори людям об обращении всех помыслов к Будде Амида». Так наставлял он Кудзэна.

(22) В ту же луну 22-го дня (3 июня. — *В. К.*) Рэннё отправился из столицы к почтенному Сакаи-доно[37].

(23) В седьмую луну 20-го дня (28 августа. — *В. К.*) Рэннё вернулся в столицу и в этот день изволил сказать: «Именно нам в порочную эпоху Пяти Омрачений [38] дано с помощью исключительно алмазнонетленной веры навсегда отбросить [цепь] рождений и смертей и достигнуть Чистой Земли в своем естестве» [39]. И далее в проповеди он изволил сказать: «Я приведу содержание двух молитвословий на японском языке». Несколько назидательно он повторил: «Достигнем Чистой Земли в своем естестве, отбросим навсегда цепь рождений и смертей. Вот как здорово! Вот как здорово!» [40]

(24) [Высокомудрым Рэннё] было сказано, что написание двух иероглифов, составляющих слово «наму» [41], определено в нашей школе святым Синраном. Заставив переписать на свиток золотой краской молитвословие «Наму Амида-буцу», повесил его в гостиной. Было им сказано: «Будда Непостижимого Света, Будда Всепроникающего Света — всеблагие имена, прославляющие это молитвословие — «Наму Амида-буцу». Так изволил сказать.

(25) Дзюнсэй с почтением сказал: «Хочется узнать смысл слов молитвословия на японском языке: „Через Свидетельства истинности Обета Амида и Защиту Нэмбуцу всеми неисчислимыми Буддами десяти направлений [42] надлежит знать, насколько безнадежно стремление постичь Закон своими силами“» [43]. Рэннё ответил словами: «Дело обстоит так, что все Будды вернутся к Амида. Сказано:

В миру
Отбросить сердце монахини.
И пусть рога коровы
Будут как есть.

Это — стихотворение Основателя школы святого Синрана. Таким образом, не нужна форма, надлежит взять за основу веру всем сердцем в Чужую Силу. И в миру ведь говорят: «Хоть и пострижешь голову [44], но сердце не постричь». Так изволил сказать.

(26) Как только я подумаю о кладбище Торибэно [45],
Вспоминаю о покоящихся там близких мне людях.

И это — стихотворение Синрана.

(27) В пятом году Мэйо, в девятую луну 20 дня (26 октября 1496 г. — *В. К.*) мне, Кудзэну, был пожалован портрет Основателя школы. Нет слов, чтобы выразить благодарность [46].

(28) В том же году в одиннадцатую луну (5 декабря — 5 января 1497 г. — *В. К.*) иерарх Рэннё читал перед святым Синраном «Годэн» [47] (Житие святого Синрана. — *В. К.*)

Основателя школы и проповедовал на разные темы. Только словами не выразить благодарность за это.

(29) В шестом году Мэйо, в четвертую луну 16-го дня (18 мая 1497 г. — *В. К.*) Рэннё вернулся в столицу[48]. В этот же день иерарх Рэннё собственными руками развернул оригинал портрета[49] Основателя школы, святого, завернутый в плотный лист бумаги, и сказал: «Начертано кистью самого Синрана»[50]. Всем было позволено посмотреть с благоговением. «Этот оригинал не могут лицезреть те, кто добросовестно не накопил добрые поступки в прежних жизнях». Так изволил сказать.

(30) Рэннё изрек: «Всех Будд украшают Три Поступка[51], и все они равны в конце концов, жестко усмиряют лживые поступки тела, речи, мыслей человека»[52]. Сказанное означает, что все Будды, вернувшись к Амида, могут спасти людей. Так изволил сказать.

(31) «Нет ничего особенного в том, что говорят о наследовании веры после того, как обрели ее единым помыслом в Будду Амида. Первоначально возникнув, продолжается вера, укрепляется сердце, подчиненное единому помыслу к Амида, и на сердце, беспрестанно, миллионы и миллионы раз обращающееся к Основному Обету Амида, нисходит, говорят, благодать милости Будды. Более того, важно то, что возникает Зачин единого помысла возвращения к жизни». Так изволил сказать.

(32) Рэннё спросил всех монахов: «Может ли стать семенем рождения в Чистой Земле произнесение нэмбуцу во время чтений молитвословий на японском языке из «Сёсингэ» утром и вечером? Или не может?» Все отвечали на вопрос. Кто-то сказал: «Может стать семенем рождения в Чистой Земле», кто-то: «Не может стать семенем рождения в Чистой Земле». Тогда он произнес: «Оба ответа неправильны. Смысл молитвословий на японском языке в „Сёсингэ“ заключается в том, что люди, обратившись к Амиданёрай единым помыслом, получат спасение после Жизни. Хорошо слушая и вникая в сказанное, обретя веру, произнесешь с радостью, со словами благодарности нэмбуцу перед святым Синраном». Так неоднократно изволил повторить.

(33) «В других школах, возглашая шесть письменных знаков[53], которые являются Великим Добром и Великим Благодеянием, возносят это благодеяние всем Буддам, бодхисаттвам и небожителям и считают это благодеяние своим. В нашей школе не так. Это славное имя из шести знаков, хоть и является твоим собственным и, возглашая его, можешь возносить Буддам и бодхисаттвам, но только если единым помыслом и всем сердцем положишься на спасение Амида после жизни, и тогда вскоре получишь спасение и бу-

дешь говорить: «Спасибо! Спасибо!» Так изволил сказать Рэннё.

(34) Вдова Асаи[54] из провинции Микава нанесла прощальный визит Рэннё перед отъездом. Это было утром, когда он собрался отправиться из столицы к достопочтенному Тонда-доно и был чрезвычайно занят. Рэннё сказал: «Только лишь произнести Его Имя и потянуться сердцем к Будде — недостаточно. Если мы поверим в Мида, более того — в Его Спасение, то произнесем «Наму Амида-буцу» — и даруется нам вскоре спасение. А коль так, то сердце наполняется словами благодарности за дарованное спасение и с губ срывается: «Наму Амида-буцу». И получаем милость Будды». Так изволил сказать.

(35) Дзюнсэй с почтением сказал высокомудрому Рэннё: «В одном Вашем священном послании[55] сказано: „В момент Зачина единого помысла, обращенного к Амида, уничтожаются все прегрешения, и люди утверждаются в положении непоколебимости". Однако Вы говорите: „Прегрешения могут быть, пока живешь". Это отличается от священного послания». Когда Дзюнсэй это с почтением произнес, Рэннё ответил: «Слова — „В момент Зачина единого помысла все грехи исчезают" — означают, что когда рождаешься в Чистой Земле силой веры единого помысла в Амида, то и грехи не могут этому помешать. А поскольку это так, то они превращаются в ничто. И пока в этом мире длится жизнь, прегрешения не иссякнут. Дзюнсэй, ты уже достиг просветления, а прегрешения не исчезли? «В момент Зачина единого помысла в Амида грехи исчезают», — говорится в священном тексте. Так изволил сказать. «Дело не столько в том, что у тебя нет грехов, а сколько в том, обрел ты веру или нет. Исчезли грехи — можешь получить Спасение, не исчезли грехи — можешь получить Спасение. Это по разумению Мида. Нашему разумению это недоступно. Важно только верить в Амида». Неоднократно он изволил это повторить.

(36) «Если возглашение Имени Его в Истинной вере становится Законом, ниспосланным Амида, то назовем его отсутствием необходимости передавать другим собственные благодеяния[56]. Возглашение молитвословия собственной силой порицалось Хонэном»[57]. Сказанное означает, что и сердце, положившееся на Амида, и сердце, произносящее нэмбуцу со словами благодарности, — все даруется Амида. Произносить же нэмбуцу, полагая, что можно и так сделать и по-другому, означает положиться на собственную силу. Это заслуживает порицания». Так изволил сказать Рэннё.

(37) Жизнь без рожденья. Если жизнь в Крайней Радости[58] не прошла Три мира[59], то мы называем жизнь в Земле Крайней Радости жизнью без рожденья.

(38) «Добродетель, ниспосланная нам Амида, мы называем Спасением людей Буддой Амида-нёрай». Рэннё изволил сказать.

(39) Рэннё изрек: «Момент Зачина Единого Помысла в Амида — залог рожденья в Чистой Земле. И тем, у кого исчезли грехи, даруется Спасение, и тем, у кого не исчезли грехи, даруется Спасение. Это по разумению Амида-нёрай. Положение с грехами не принимается в расчет. Амида поможет в основном тем людям, кто положится на Него». Так изволил сказать.

(40) Рэннё изрек: «Отбросив свое я, вместе со всеми сижу[60]. Ведь святым Синраном сказано: „Люди Четырех морей — все братья"[61]. Считайте это моими словами. Кроме того, если мы все равно вместе сидим, то одного лишь желаю — спрашивайте, в чем сомневаетесь, и хорошо укрепитесь в вере». Так изволил сказать.

(41) «Я потонул в пучине любовной страсти, я затерялся в высоких горах славы и богатства, я не радуюсь тому, что мне обещано рожденье в Чистой Земле, и не наслаждаюсь тем, что приближаюсь к состоянию Просветления[62]». На эти слова, вызвавшие сомнения, было сказано: «А суждено ли мне родиться в Чистой Земле». Рэннё услышал этот разговор через ширму. «И любовная страсть, и слава, и богатство, все — заблужденье. А коль так, то принимать в расчет эти моменты означает проводить смешанную практику»[63], — так изволил сказать. «Только верить в Амида, и ничего более», — так изволил сказать.

(42) С наступлением вечерних сумерек пришло много людей, ранее не заявивших о своем посещении. И когда достопочтенный Мино-доно[64] резко им сказал: «Уходите», — Рэннё изрек: «Так говорить с людьми? Расскажите им об едином помысле [в Будду Амида] и позвольте им спокойно вернуться домой». Когда он изволил сказать: «Я езжу на восток и на запад с одним желанием рассказать им об этом», — Кёмонбо залился слезами и, попросив прощения у Рэннё, с глубоким восхищением возносил его. Все безутешно рыдали.

(43) В шестом году Мэйо, в одиннадцатую луну (24 ноября — 24 декабря 1497 г. — *В. К.*), когда Рэннё не вернулся в столицу ко дню поминовения святого Синрана, послали к нему священника Хокёбо спросить: «Как надлежит провести церемонию поминовения в то время, как в нынешнем году Рэннё изволил пребывать в провинции»[65]. Он написал священное послание и вынес следующее решение: «Начиная с нынешнего года с шести часов вечера и до шести часов утра всем надлежит удалиться»[66]. Распорядился, что остаются на ночь только ответственные лица на тот день.

Кроме того, иерарх из семи поминальных дней три намеревался вести службу у достопочтенного Тонда[67], а 24-го дня (17 декабря. — *В. К.*) отправиться к достопочтенному Осака-доно и провести там службу.

(44) С лета седьмого года того же девиза правления (1498 г. — *В. К.*), когда Рэннё занемог, в пятую луну седьмого дня (27 мая. — *В. К.*) он сказал: «Хочу нанести свой прощальный визит святому Синрану», — и отправился в столицу. Вскоре он сказал: «Не хочу видеться с людьми без веры. Хочется позвать человека, укрепившегося в вере. Надлежит с ним встретиться». Так изволил сказать.

(45)[68] Нынешним людям следует изучать старину. А пожилые люди должны бережно передавать преданья старины. Слово сказанное затеряется. Письменное — не исчезнет.

(46) Досю из Акао[69] сказал: «Основная забота на день — не пропустить заутреннюю службу. Основная забота в месяце — совершить паломничество к месту Основателя нашей школы[70]. Основная забота в году — совершить паломничество в главный храм». Так сказал. Когда это услышал господин Эннё[71], то изрек: «Хорошо сказано».

(47) «Не полагайся на собственное сердце! Держи сердце в узде! Если считаешь, что сердце преклоняется перед Законом Будды, то утешишься Амидой в вере». Так изволил сказать Рэннё.

(48) Священник Хокёбо жил до 90 лет[72]. Он говорил: «Хоть я до этого возраста слушаю проповеди, но до сих пор не все познал. Все еще недостаточно».

(49) Во время проповедей в Ямасина было у Рэннё незабываемое наставление, особенно вызвавшее чувство благодарности. Когда Рэннё удалился и шесть человек собрались в храме и стали обсуждать проповедь, то выяснилось, что все слышали разное. Среди них четверо ошибались в Учении школы. Должен сказать, что в этом-то и дело. Бывает, что мы не то слышим.

(50) Во времена высокомудрого Рэннё, когда собиралось перед ним много людей, причисляющих себя к верующим, он наставительно говорил: «Сколько среди вас человек, укрепившихся в вере? Один или два?» Говорят, что этим вызывал страшное замешательство у всех.

(51)[73] Хокё сказал: «Во время молитвословий не думай, что это уже слышал, в проповеди услышь главное». Так сказал. Это означает, что мы должны услышать суть.

(52) «Окунэн сё : мё : исами аритэ»[74] означает, что произнесение Его Имени — это нэмбуцу, от всего сердца. Нэмбуцу, зиждущаяся на вере, произносится с радостью.

(53) «Относительно священных посланий. Священные тексты могут быть неправильно прочитаны, неправильно по-

няты, а священные послания вряд ли можно неправильно прочесть,— изрек Рэннё.— Они — пределы Его милосердия. Слушать их и не понимать — означает не иметь в прежней жизни добрых дел и не иметь возможности родиться в Чистой Земле».

(54) «Вплоть до этих лет я внимал проповедям, имеющим отношение к нашей школе. И хотя я слушал Слово, но сердце не отозвалось», — сказал Хокё.

(55) Высокомудрый Дзицунё часто повторял: «Возьмите за правило: что касается Закона Будды — потрудитесь не полагаться на собственное сознание. Полагаться на сознание — это слишком. Иными словами, сознание, которое не полагается на сознание, — это и есть Чужая Сила.

(56) Можно сказать, что хотя и есть люди, которые внимают учению нашей школы, но чрезвычайно мало таких, которые усвоят его. Это означает, можно сказать, что чрезвычайно мало шансов укрепиться в вере.

(57) Есть такие люди, которые в разговоре о Законе Будды скатываются на дела мирские. Не отчаивайтесь, вновь верните разговор к Закону Будды».

(58) Нет ни одного человека, который бы думал о себе: я — плохой. Все это вызывало осуждение святого Синрана. Из-за этого, если каждый человек не изменит сознание, то навечно глубоко погрузится в ад. И все это из-за того, что в любом случае искренне не познал глубины Закона Будды.

(59) Никто из людей не владеет истинной верой,
Только выдают себя за мудрецов[75].

Когда достопочтенный Тикамацу-доно[76] изволил отбыть из столицы в Сакаи[77], то прикрепил к поперечной балке между двумя столбами (*нагэси*) это изречение и распорядился: «Позже[78] подумаем над смыслом этих слов». Они вызвали сомнение у достопочтенного Коодзи-доно[79]. Выражение «выдавать себя за мудреца» означает, что я якобы все познал.

(60) Священнослужитель Хокёбо был человеком, который прославлял только веру как она есть. Он всегда безошибочно цитировал комментарий «Гоннамуся»[80]. Но при этом высокомудрый Рэннё указывал: «Говори глупому прямо в ухо! Поменьше слов в разговоре о вере».

(61) Дзэнсю сказал: «Когда речь заходит о пожертвованиях, то становится стыдно от ощущения, что я их приношу как свои собственные». На вопрос: «Отчего же возникает чувство стыда?» — он ответил: «Я приношу пожертвования, принадлежащие Амида-нёрай и святому Синрану как будто свои собственные». Он сказал: «Однако я всего лишь передаю их иерарху Рэннё, но с ощущением, как будто они принадлежат мне».

(62) В провинции Сэтцу[81], в деревне Гункэ жил человек по имени Кадзуэ. Он беспрестанно произносил нэмбуцу. Поэтому, когда брился, не было случая, чтобы не порезался. Машинально произносил нэмбуцу. Какой непонятливый: разве может человек произносить нэмбуцу, не открыв, хоть на краткий миг, уста?

(63) Человек, усвоивший Закон Будды, сказал: «В молодые годы сможешь воспринять Закон Будды. С возрастом с трудом передвигаешься, хочется подремать. Только в молодые годы способен обучиться». Так сказал.

(64) Будда делает лучше людей и все живые существа. Делает лучше — это значит, что он оставляет наше сознание как есть, но, добавив свое сознание, улучшает его. Это не означает, что он полностью заменяет сознание людей и всех живых существ, он только милостью Будды наполняет его.

(65) Никого так не жалко, как своих жену и детей. Постыдно, если их не приобщишь к вере. Без добродетельных дел в предшествующей жизни нет силы. Разве не должны мы единожды приобщить к вере самих себя?

(66) Священнослужитель Кёмонбо изволил сказать: «Если без веры тратить время на развлечения, то день за днем будешь приближаться к аду. Если обнаружится, что все время уходит на развлечения, то ад станет еще ближе. Не бери жизнь на долгом протяжении, задумайся только над сегодняшним днем». Так говорили благочестивые люди в древности.

(67) Однажды данная клятва становится клятвой на всю жизнь. Однажды проявленное старание становится старанием на всю жизнь. Причина в том, если жизнь заканчивается как есть, то становится клятвой всей жизни.

(68) Не забывай думать
Только о сегодняшнем дне.
В противном случае
Слишком много желаний
Возникнет.

(*Стихотворение достопочтенного Какунё*)

(69) В других школах говорят: «Изображение важнее слов возглашения, деревянное изваяние важнее изображения». В нашей школе говорят: «Изображение важнее деревянного изваяния, слова возглашения важнее изображения».

(70) В северных покоях главного храма высокомудрый Рэннё изволил сказать священнику Хокёбо: «Я в любом случае принимаю во внимание, с кем веду разговор. Из десяти вещей стремлюсь сделать одну, чтобы в доступной форме изложить принципы. Об этом люди не думают». Так изволил сказать. И в священных посланиях Рэннё в последние годы

сокращает слова[82]. «Сейчас я устаю выслушивать людей, невнимательно слушаю, в конечном счете нужно выделить главное». Так изволил сказать.

(71) В детстве, когда Хоин[83] Кэнъэн[84] жил в Футамата и его попросили написать короткое возглашение[85], то он сказал: «У вас есть вера? Есть?» Сейчас Кэнъэн вспоминает слова Рэннё: «Вера — это возглашение Амида».

(72) Высокомудрый Рэннё изволил сказать: «Хюгая[86] из Сакаи обладал богатством в 300 000 связок медных монет[87], но сейчас он мертв и вряд ли стал Буддой. Монахиня Рёмё[88] из провинции Ямато хоть и носила всего лишь одно тонкое летнее кимоно (*катабира*), но в этом случае она наверняка стала Буддой». Так изволил сказать.

(73) Хосё из прихрамового селения Кюходзи[89] спросил высокомудрого Рэннё: «Мне известно, что, только положившись на Мида единым помыслом Спасения Им в посмертной жизни, можно рассчитывать с уверенностью на рождение в Чистой Земле. Так ли это?» В это время рядом случайно оказавшийся человек сказал: «Все время об этом. Почему не спросить о чем-нибудь другом или о том, в чем сомневаешься?» На что высокомудрый Рэннё ответил: «В этом-то как раз и дело. Плохо, что жаждут услышать, узнать что-нибудь диковинное[90]. Стремясь к вере, сколько бы раз не подумал об этом в глубине сознания — произнеси». Так изволил сказать.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имя Рэннё состоит из двух очень значимых иероглифов в буддизме: первый (*рэн*) означает «лотос», второй (*нё*) входит в один из важнейших эпитетов Будды — Татхагата (яп. *нёрай* — букв. «Так Пришедший»). В предлагаемом переводе сохраняется японский вариант эпитета — *нёрай*.

[2] *Дотоку* — основатель храма Сайнэндзи, из рода Накамура, скончался в 1500 г., когда ему был 81 год.

[3] *Кандзюдзи-мура* — деревня, находившаяся в окрестностях столицы Киото (провинция Ямасиро, уезд Удзи, волость Ямасина), в настоящее время эта местность является частью города Киото. Храм Кандзюдзи относился к школе сингон. Деревня получила название от храма.

[4] Иероглиф «кокоро» переводится либо «сердце», либо «сознание» в зависимости от контекста.

[5] Нижеследующие 44 фрагмента, за исключением пятого, написаны Кудзэном.

[6] Имеются в виду буддийские славословия в честь высших и наиболее почитаемых первосвященников. Согласно Тань-луаню, было пять славословий. По инициативе Рэннё во время службы, которая проводилась в утреннее и вечернее время, после проповеди «Сёсингэ» декламировались славословия на японском языке (*васан*), при полном раскладе их было шесть. Читались также на китайском языке (*кансан*) и санскрите (*бонсан*).

[7] Стихотворение Хонэна из «Вагато», написано в жанре «вака».

[8] В возрасте 75 лет Рэннё передал своему наследнику, Дзицунё, пост настоятеля храма Хонгандзи (в переводе с японского — храма Основного Обета Будды Амида) и главы школы «Истинной Веры Чистой Земли» и расположился в «Южных покоях». Поэтому в отличие от сына, проживавшего в северной части храмового комплекса, Рэннё звали «достопочтенный господин из Южных покоев» (Минами-доно-сама, или Нандэн-сама-«он»-ное («китайское чтение» того же бинома иероглифов).

[9] Дзицунё сравнивает две вечерние службы: «вчерашнюю и сегодняшнюю». В то же время в начале фрагмента речь идет об утренней службе. Вероятно, здесь закралась неточность переписчика, либо Дзицунё оговорился.

[10] На заутренней и вечерней службах все священнослужители, начиная с наставника, декламировали на память славословия на японском языке по очереди.

[11] *Хондзон* — в данном случае объект поклонения в виде свитка, на котором изображен Будда Амида либо написаны слова возглашения, прославляющие его. Чаще всего из шести иероглифов — «Наму Амида-буцу», а также «Кимё : дзиндзиппо : мугэко : нё : рай» и «Намуфукасигико : нё : рай».

[12] *Какудзэн и Матасиро* — одно и то же лицо. Какудзэн — монашеское имя.

[13] *Провинция Кага* — ныне часть префектуры Исикава.

[14] *Шесть Дорог рождений и смертей* — дороги ада, голодных духов, животных, асуров, людей и небожителей.

[15] Цитата из сочинения Дзонкаку «Дзёдо синъёсё».

[16] Провинция Микава находится в центральной части острова Хонсю, ныне составляет часть префектуры Аити.

[17] Провинция Исэ находится в районе древней столицы Киото, именуемой Кинки, ныне составляет часть префектуры Миэ.

[18] Вопрос был задан Кудзэном.

[19] *Фукудэндзи Сосюн* — ученик высокомудрого Рэннё.

[20] Цитата из «Андзин кэцудзёсё».

[21] Цитата из «Андзин кэцудзёсё».

[22] Сокращение от «Сёсиннэмбуцугэ», сочинение Синрана.

[23] Имеются в виду семь следующих патриархов: Нагарджуна, Васубандху из Индии, Тань-луань, Дао-чо, Шань-дао из Китая и Гэнсин, Хонэн из Японии.

[24] *Хоонко* — ежегодная поминальная служба в честь святого Синрана, которая длилась неделю с 21-го дня 11-й луны.

[25] *Около восьми часов (яцудоки)* — ныне это соответствует двум часам ночи.

[26] Здесь под иерархом следует понимать высокомудрого Рэннё.

[27] Один из учеников Рэннё. Умер в возрасте 73 лет в 1520 г.

[28] *«Хоонкосики»* — сочинение Какунё.

[29] Шестой сын Рэннё. Его также звали Рэндзюн. Был поставлен отцом настоятелем храма Кэнсёдзи в Тикамацу вблизи Оцу. Поэтому его называли достопочтенный Тикамацу-доно.

[30] Восьмой сын Рэннё. Также его называли Рэнгэй. Был поставлен отцом во главе храма Кёгёдзи в Тонда (провинция Сэтцу — ныне префектура Хёго — в столичном районе Кинки). Поэтому его называли достопочтенный Тонда-доно.

[31] *Дзюнсэй* — ученик высокомудрого Рэннё. Также его звали Хокёбо.

[32] Имеется в виду, что он вернулся в главный храм школы Хонгандзи в Ямасина.

[33] Иными словами, вернулся из храма Кёгёдзи, что находится в Сэтцу.

[34] Храм Сэйгандзи расположен в Киото, относился к школе Чистой Земли.

[35] Достопочтенный Сакаи-доно — настоятель храма Синсёин в Сакаи, тринадцатый сын высокомудрого Рэннё.

[36] Цитата из «Ван шэн ли цзань» (яп. *Одзё райсан*), сочинения Шань-дао.

[37] Иными словами, Рэннё отправился в храм Синсёин, который он избрал как место своего уединения.

[38] ... *порочная эпоха Пяти Омрачений* — 1) омрачение всей кальпы, т. е. всего периода мирового цикла; 2) омрачение философской мысли; 3) омрачение чувств; 4) омрачение всех живых существ; 5) омрачение жизни.

[39] Цитата из «Косо васан» (Славословия на японском языке Великих Патриархов). Автор приведенного сочинения Шань-дао.

[40] Последующая цитата из «Косо васан», однако передана неточно.

[41] Порядок написания слова «наму», установленный святым Синраном, отличается от общепринятого: написание второго иероглифа в биноме изменено.

[42] ... *десяти направлений* — четыре основные стороны света (восток—запад, юг—север), четыре промежуточные, верх и низ; иными словами, различные направления, космос.

[43] Цитата из «Сёдзомацу дзёдо васан».

[44] Буддийские монахини брили свои головы.

[45] Кладбище Торибэно находилось в юго-восточной части города Киото у подножия горы Хигасияма между храмами Киёмидзу-дэра и Сэннодзи.

[46] Радость Кудзэна вполне понятна: в то время крайне редко передавались такие предметы поклонения в другие руки.

[47] «Житиё» написано Какунё, внуком Синрана.

[48] Рэннё в это время было 83 года.

[49] Этот портрет известен под названием «Андзё-но миэй». Оригинал является собственностью храма Гансёдзи, провинция Микава (ныне префектура Аити). Портрет был привезен в Ямасина по просьбе Рэннё. Были сняты две копии, после чего оригинал вернули в храм Гансёдзи.

[50] В Японии существует традиция: на портретах, картинах делать короткую запись с некоторыми необходимыми, на взгляд автора, пояснениями.

[51] ... *Три Поступка* — имеются в виду поступки тела, речи, мысли.

[52] Славословие Тань-луаня из «Косо васан».

[53] Возглашение «Наму Амида-буцу» записывается шестью иероглифами.

[54] *Асаи* — известный род, проживавший в западной части провинции Микава (ныне префектура Аити).

[55] Рэннё на протяжении длительного времени растолковывал сложные места из священных текстов в письмах (*о-фуми*), которые рассылал в общины, где их зачитывали перед простыми верующими. Священные послания были написаны в основном каной (слоговой азбукой) на понятном для простых людей того времени языке. После смерти высокомудрого Рэннё сохранившиеся письма были собраны, бережно хранились и передавались из поколения в поколение как священные тексты. Таким образом они дошли до наших дней и были изданы.

[56] Цитата из «Сёдзомацу дзёдо васан».

[57] Цитата из «Вага тороку».

[58] В Западном Раю Будды Амида всех верующих, кто получил помощь Амида, ждало безмерное блаженство, именуемое Крайней Радостью (*гокураку*).

[59] ... *Три Мира* — 1) мир страстей, 2) мир формы, 3) мир не-формы.

[60] Рэннё, несмотря на то, что у него была мать из простолюдинов, тем не менее по линии отца, а также по своему положению и статусу принадлежал к миру аристократов, занимал высокую иерархическую ступеньку, встречался и поддерживал знакомства с сильными мира сего. Садясь вместе со всеми на равных условиях, он тем самым подчеркивал духовную близость по вере с людьми, его окружающими.

[61] Фраза из сочинения «Дзёдо ронтю» восходит к Конфуцию.

[62] Цитата из «Кёгё синсё».

[63] Здесь «дзассю» («смешанная практика») противопоставляется «сэндзю» («исключительная практика» возглашения нэмбуцу и обращения всех помыслов к Амида). Синран различал «правильную практику» (т. е., разумеется, «исключительную») и «смешанную» (т. е., вероятно, следует понимать «неправильную»).

[64] ...*достопочтенный Мино-доно* — есть не кто иной, как Кёмонбо, один из ближайших учеников Рэннё.

[65] В этом году все усилия Рэннё были направлены на открытие нового центра школы в Осаке, ставшего впоследствии цитаделью и основным опорным пунктом военной силы школы.

[66] Слова из священного послания (*о-фуми*) высокомудрого Рэннё.

[67] Храм Кёгёдзи.

[68] Фрагменты 45—68 собрал и записал, по-видимому, Дзицуго.

[69] *Акао* — название местности в провинции Эттю (ныне префектура Тояма). Досю — монашеское имя. Близкий ученик Рэннё в последние годы его жизни, он собирал и переписывал «священные письма» Рэннё. В немалой степени благодаря его усилиям они дошли до нас.

[70] Изображения святого Синрана имелись только в наиболее важных храмах.

[71] *Эннё* — второй сын Дзицунё, внук Рэннё. Скончался в возрасте 32 лет, когда еще был жив его отец. Под его руководством было собрано 82 письма высокомудрого Рэннё.

[72] *Хокёбо*, также звали Дзюнсэй. Умер в возрасте 9-го года в 1509 г. (см. примеч. 31).

[73] 51-й—54-й фрагменты посвящены Дзюнсэй Хокёбо, приводятся его высказывания.

[74] Слова из сочинения «Хоонкосики», написанного Какунё.

[75] Стихотворение «вака» высокомудрого Рэннё.

[76] Рэндзюн, шестой сын Рэннё (см. примеч. 29).

[77] *Храм Синсёин* — место уединения Рэннё.

[78] ... *позже* — после того, как вернется Рэннё.

[79] *Достопочтенный Коодзи-доно* — Рэндзюн, шестой сын Рэннё. После того как ушел на покой, стал называться «достопочтенный Коодзи-доно».

[80] Сочинение «Кангёсё», автором которого является Шань-дао.

[81] *Провинция Сэтцу* — ныне часть префектуры Хёго.

[82] Действительно, после того, как Рэннё ушел на покой в 1489 г., им написано много коротких посланий. Следовательно, этот фрагмент отражает состояние дела на лето — весну того года, когда Рэннё было 75 лет.

[83] *Хоин* — один из высоких рангов священнослужителей.

[84] *Кэнъэн — Рэнго,* сын Рэннё, был настоятелем храма Хонсэндзи в провинции Кага.

[85] Возглашение из шести иероглифов «Наму Амида-буцу».

[86] *Хюгая* — название магазина в Сакаи. Его хозяина точно так же звали по принятой традиции.

[87] В старину деньги считались по количеству медных монет *(мон)*. Их нанизывали на веревку через отверстие в середине монеты. Тысяча составляла одну связку *(каммон)*.

[88] *Рёмё* — уроженка провинции Ямато (ныне эта местность на территории префектуры Нара). Слог «*мё*» в конце имени указывает на то, что его обладательница — монахиня.

[89] *Кюходзи* — прихрамовое селение в провинции Кавати (ныне префектура Осака).

[90] Рэннё вернулся к этой теме, считая ее очень важной, в одном из «священных писем» (*о-фуми*).

ИЗ ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДНОГО БУДДИЗМА

Ван Янь

«ВЕСТИ ИЗ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА»

(*Сборник буддийских коротких рассказов V в.*)

Настоящая публикация продолжает знакомить читателя с китайской литературой буддийского короткого рассказа — «сяошо». В предыдущем выпуске альманаха вниманию читателя предлагались переводы фрагментов двух памятников — «Подлинные события» и «Достопамятные происшествия». Переводу были предпосланы общие сведения о литературе буддийского короткого рассказа, в том числе и о сборнике Ван Яня «Вести из потустороннего мира» («Мин сян цзи»)[1]. Ограничимся несколькими дополнительными замечаниями по содержанию памятника.

В сборнике Ван Яня (ок. 450 — ок. 500) представлены все основные типы сюжетов буддийских «сяошо», включая хождения в загробный мир, моления бодхисаттве Гуаньшииню-Авалокитешваре, сюжеты, посвященные вотивным предметам (статуям, мощам-шарира, сутрам и т. д.), а также жития. Сюжеты сборника проникнуты искренней верой во всесилие буддийских божеств, призваны укрепить в вере почитателей Будды, устрашить тех, «кто Будду не почитает». «Вести из потустороннего мира» запечатлевают дух простонародного, «низового» китайского буддизма, а автор-составитель напоминает нам современного фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что этот фольклорист безусловно верит в подлинность изложенного и полагает свой литературный труд религиозной заслугой.

Перевод избранных сюжетов из сборника Ван Яня выполнен по изданию: Лу Синь. Извлечения из старинной

---

[1] «Подлинные события» и «Достопамятные происшествия» (Сборники буддийских коротких рассказов «сяошо»). — Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. — СПб, 1992. С. 243—266.

прозы (Гу сяошо гоучэнь), Пекин, 1953; в круглых скобках даются европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения переводчика.

Предисловие

Еще ребенком я был в Цзяочжи (Северный Вьетнам). В тех землях жил закононаставник, высокоправедный и добродетельный монах Сянь. От него я принял Пять обетов (обеты буддийского мирянина: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лги, не употребляй вина). Среди преподнесенных ему даров была бронзовая статуя Гуаньшииня-Авалокитешвары (бодхисаттва Милосердия). Статуя отличалась от тех, что изготовляют ныне, но и не была очень древней: так, примерно, годов под девизом правления Юаньцзя (424—453). Она была отлита и обработана особым способом, что придавало ей изысканную прелесть.

Я вернулся в столицу и все юные годы вместе с двумя младшими братьями с тщанием предавался вере, соблюдая себя в чистоте. Потом затеяли подновить наш пришедший в ветхость дом, и у меня не стало пристанища. Я на время перебрался в столичный монастырь Наньцзяньсы.

В ту пору всем миром принялись отливать монеты, а кое-кто воровал буддийские статуи и лил монеты из них. В монастыре несколько месяцев хранились статуи. Однажды днем я вздремнул и во сне увидел, что со статуями, установленными в храме, происходит что-то неладное. День уже был на исходе, когда я стремглав помчался в монастырь во всем удостовериться. Оказалось, что под вечер из монастыря Наньцзяньсы были выкрадены десять статуй. Блеск статуй еще долго отражался в сумерках. Фигуры высотой в три с лишним *чи* (1 чи — 0,32 м) были видны ясно и отчетливо: их силуэты переливались золотым блеском, слепившим глаза. Все это видели воочию мои старшие и младшие братья, а также с десяток слуг. Но я был тогда совсем юн и не сделал записей. Теперь же, когда я собрался поместить это событие среди прочих, то месяц и день, в котором оно произошло, оказались утерянными. Доподлинно, что было это осенью седьмого года правления династии Сун (420—479) под девизом Да-мин (463).

В последнем году под девизом правления Тай-ши (471) я переселился в квартал Черных Одежд и принимал у себя монаха, который уверял, что пропавшие статуи находятся на хранении в монастыре Добаосы. Я на время отправился в Цзянду, а монах продолжил путь в Цзинчу. Почти десять лет я был в неведении относительно того, где находятся ста-

туи, и стал опасаться, что божественная драгоценность утеряна окончательно.

В последнем году правления династии Сун под девизом Шэн-мин (478) я плыл среди ущелий в верховьях Янцзы. Мой путь пролегал через Цзянлин, и здесь я вновь повстречал того шрамана, которому было известно местонахождение статуй.

В том же году я вернулся в столицу и наведался в монастырь Добаосы. Настоятель монастыря, досточтимый Ай, сказал, что таких статуй у него нет. Я вернулся домой и стал думать, что монах меня провел и статуи не вернуть. Меня охватила глубокая печаль. В ту же ночь мне явился человек во сне и сказал:

— Статуи в монастыре Добаосы. Досточтимый Ай забыл о них. Ты должен взять их себе!

Человек привел меня в монастырь. Мы открыли монастырскую залу и в ее восточной части увидели статуи. В окружении множества статуэток они предстали взору ясно и отчетливо. Наутро я отправился в монастырь и рассказал досточтимому Аю все, что видел во сне. Тогда досточтимый Ай отворил двери в залу, и я, как и раньше во сне, увидел в ее восточной части статуи. Я взял их с собой. Было это в тринадцатый день седьмого месяца первого года под девизом правления Цзянь-юань (479).

Статуи эти у меня под присмотром и будут служить вечным напоминанием о происшедшем. Я возвращаюсь к тем событиям, и у меня появляется страстное желание приобщить к этому свидетельству другие записи. Ибо статуи — воистину совершенный образец изъявления наших чувств. А если они еще и являют добрые знамения, то радость множится. Сутры гласят: «Статуи, отлитые из бронзы и вырезанные из дерева, начертанные лики — все суть священный образ. Они могут двигаться и излучать свет».

Ныне в западных краях есть статуи Шакьямуни и Майтрейи, блистающие в темноте и истинноликие. Подобные статуи есть и в Китае. Они постоянно являют свою божественную суть, и некоторым из тех, кто рожден среди людей, дана способность ощутить ее. Изготовленные из дерева и камня с тем, чтобы явить нам тайное, они запечатлевают сокрытый от нас образ, но передают его таким, каков он есть. Поэтому тяжелые каменные изваяния не тонут в воде, а люди в землях Минь и Учжун обращаются в веру. Поэтому обычная бронза источает влагу, рассеивая беды Пэн Суна. Примеров такого рода — великое множество. И хотя трудно объять их все до единого, приведем большую часть из них, опираясь на свидетельства очевидцев.

Переписка сутр и возведение ступ — превосходная религиозная заслуга. Но таково же и мое намерение. Истории сходного содержания будут приведены мною в кратком пересказе.

Сон императора Мин-ди

Императору Мин-ди (58—75) во сне явилось божество ростом в два *чжана* (1 чжан — 3,3 м), само из золота, а от головы исходят солнечные лучи. Расспросили сановников, и их ответ был таков:

— На Западе есть божество, нареченное Буддой. Обличием оно напоминает того, кто явился Вашему Величеству во сне. Не был ли это сам Будда?!

Тогда снарядили посольство в Индию, и на обратном пути в Китай были доставлены сутры и статуи. Сын Неба и удельные властители преклонились перед ними. Они услышали, что со смертью ничто не исчезает, и убоялись своих прежних прегрешений. Посланник Цай Ань и прибывший с ним из западных краев шрамана (монах) Кашьяпа Матанга поднесли в дар императору изображения царя Ашоки (правитель индийской династии Маурьев, правившей в 317—180 гг. до н. э.) и статую Будды Шакьямуни, в котором император узнал божество, виденное во сне. Мастерам-живописцам и ваятелям было поручено сделать с них копии, которые затем поместили в башню Цинлянтай Южного дворца и в гробницу Сяньцзишоулин, что у врат Гаоянмэнь. А также расписали стены монастыря Баймасы тысячью колесницами и десятком тысяч всадников. Вокруг ступы в три ряда поместили статуи Будды. Так об этом сообщают многие записи.

Пропавшее колечко

Уроженец Тайшань сановник Ян Ю был мудрым министром при династии Западная Цзинь (265—316); в славе ему не было равных во всей империи.

Когда Ян Ю было четыре года, он попросил кормилицу принести кольцо, которым когда-то играл. Кормилица удивилась:

— У тебя кольца и в помине не было. Откуда же ему взяться?!

— Я играл с ним у восточной стены, и оно упало под тунговое дерево, — ответил ребенок.

— И ты сможешь его отыскать? — спросила кормилица.

— Я никогда там не был и места этого не знаю, — ответил малыш, тотчас вышел за ворота и направился прямо на

восток. Кормилица пошла за ним. Ребенок пришел к дому некоего господина Ли и под деревом, что росло у восточной стены, отыскал маленькое колечко. Господин Ли удивлялся и досадовал:

— Это колечко было у моего сына, и он любил играть с ним. Шести лет он внезапно умер, и о том, где колечко, мы так и не узнали. Эта вещь принадлежала моему сыну. Скажите, откуда она у вас?!

Мальчик удалился с кольцом в руке, и господин Ли последовал за ним, чтобы обо всем расспросить. Кормилица передала ему слова ребенка. Господин Ли не знал, печалиться ему или радоваться. Он хотел просить мальчика быть ему сыном, но соседи разобрались что к чему и отговорили его.

Когда Ян Ю вырос, его стала одолевать головная боль. Хотели обратиться к лекарям, но Ян Ю возразил:

— На третий день от рождения я лежал головой к двери, выходящей на север, и почувствовал, как мне в темя дует холодный ветер. Говорить, однако, я не умел. Когда болезнь такая застарелая, о лечении нечего и думать.

Потом Ян Ю стал военным наместником в Циньчжоу и усмирил Сянъян. Он предоставил средства монастырю Удансы и, сверх того, на постройку скита. Когда его спрашивали, отчего он так поступает, Ян Ю хранил молчание. Позже он принес покаяния, по порядку изложив причины и следствия своего поступка:

— В прошлом перерождении у меня было много грехов. Я отказал в пожертвованиях на постройку этого монастыря. Дабы избавиться от этого греха, я и поднес монастырю особо щедрые дары, — сказал Ян Ю.

Загробное хожение Чжи Фа-хэна

Шрамана Чжи Фа-хэн жил в начале династии Цзинь. Он как-то заболел и по прошествии десяти дней скончался. Еще через три дня Фа-хэн ожил и рассказал, что с ним произошло, когда он был мертв.

Пришли люди и увели Фа-хэна. В нескольких местах, с виду похожих на казенные дома, его не согласились принять.

Вдруг Фа-хэн увидел железное колесо с когтями, прикатившее с запада. Никем не влекомое, оно носилось с быстротой ветра. Служка вызывал грешников стать на пути колеса, и колесо снова и снова наезжало на них, превратив так несколько человек в месиво. Служка вызвал по имени праведника Фа-хэна и велел ему стать пред колесом. Фа-

хэн испугался и стал корить себя за прежнее нерадение, приговаривая:

— Так пусть же будет суждено мне ныне это колесо.

И сразу, как он это молвил, ему было позволено уйти.

Фа-хэн поднял голову и увидел отверстие в небесном своде. В мгновение ока Фа-хэн взмыл в небо и, опершись обеими руками о край отверстия, просунул в него голову. Он стал озираться по сторонам и увидел Дворец о семи драгоценностях и всех небожителей. Фа-хэн обрадовался, но пролезть в отверстие не смог, как ни пытался. Выбившись из сил, он опустился на прежнее место. Его повели прочь, а люди смеялись ему вслед:

— Он уже был там и не смог взобраться!

Тогда Фа-хэна определили к чиновнику по судовому ведомству. Пригнали лодки и назначили Фа-хэна рулевым. Тот возражал:

— Мне не удержать в руках руль.

Но его заставили силой.

Фа-хэн прокладывал путь для нескольких сотен лодок, но не справился с управлением и посадил лодку на мель. Служки схватили его и сказали:

— Ты сбился с пути, и по закону тебя следует казнить.

Фа-хэна вытащили на берег и барабанным боем возвестили о казни. Вдруг появились два пятицветных дракона и столкнули лодку с мели. Служки простили Фа-хэна.

Лодка прошла еще тридцать *ли* (1 ли — 0,5 км) на север. Там на берегу Фа-хэн увидел прекрасное селение в несколько десятков тысяч дворов. Ему сказали, что это ссыльное поселение. Фа-хэн с опаской поднялся на берег. В селении было много злых собак, так и норовивших вцепиться в него зубами. Фа-хэн перепугался. Далеко на севере он увидел строение с залой для проповеди и в нем множество шрамана. Он услышал звуки песнопений и стремглав бросился туда.

В залу вели двенадцать ступеней. Поднявшись на первую из них, Фа-хэн увидел своего прежнего наставника Фа-чжу, восседавшего на варварском ложе. Тот увидел Фа-хэна и воскликнул:

— Никак это мой ученик?! Что ему здесь нужно?!

Он тотчас поднялся с ложа, подошел к Фа-хэну и стал бить его полотенцем по лицу, приговаривая:

— Прочь отсюда!

Фа-хэну очень хотелось подняться вверх по лестнице, но как только он ставил ногу на ступень, учитель прогонял его. Так было трижды, и, наконец, Фа-хэн оставил свои попытки.

Потом Фа-хэн увидел на гладком полу колодец глубиной в три-четыре чжана. Его кирпичная кладка была ровной и

без единого зазора. Фа-хэн подумал, что это обычный колодец, но люди, стоявшие поблизости, сказали:

— Этот колодец — необыкновенный. Разве мыслимо сотворить такое?!

Фа-хэн в последний раз взглянул на Фа-чжу. Тот проводил его взглядом и крикнул вдогонку:

— Идите своей дорогой! Собаки Вас не тронут!

Фа-хэн вернулся на берег реки, но лодки, доставившей его сюда, не нашел. Он почувствовал жажду и хотел напиться из реки. Фа-хэн свалился в реку и тотчас ожил.

Фа-хэн ушел в монахи, соблюдал обеты, питался растительной пищей. Дни и ночи напролет он жил помыслами о безупречном поведении. Шрамана и бхикшу (странствующий монах, просящий подаяния) Фа-цяо был учеником Фа-хэна.

Визит шрамана

Ли Хэн, по прозванию Юаньвэнь, был уроженцем Цяого. Когда он был еще совсем молод, его навестил некий шрамана и сказал:

— Вам уготовано благое воздаяние. Однако впоследствии оно обернется для Вас неудачей. Вы могли бы жить в бедности и предаваться религиозному совершенствованию, а не служить чиновником. Тогда Ваши блага возрастут, а неудачи уменьшатся. Так поразмыслите же об этом!

Хэн был не в меру честолюбив, да к тому же из бедной семьи. Он расспрашивал шрамана лишь о том, до каких чинов дослужится, а вовсе не о смысле религиозного совершенствования. Шрамана подал ему сутру в один свиток, а он не соглашался ее принять и только допытывался, какие почести и богатства его ожидают. Шрамана сказал:

— Вы будете одеваться в золото и пурпур и управлять тремя округами. Но лучше бы Вам ограничиться одним округом.

— При таком почете и богатстве разве будешь опасаться грядущих бед?! — воскликнул Хэн.

Шрамана остался у Хэна на ночлег. Среди ночи Хэн поднялся и увидел, что шрамана заполнил собой все ложе. Хэн позвал домочадцев. Шрамана тем временем превратился в большую птицу, взлетел и уселся на крыше дома. Наутро шрамана принял прежнее обличье и ушел. Хэн хотел было выйти за ворота и проводить шрамана, но того как не бывало. Хэн понял, что то было божество, и отныне принялся служить Будде. Однако он не сумел соблюсти себя в чистоте.

Впоследствии Хэн стал наместником в округах Сиян,

Цзянся, Луцзян, а также военачальником с титулом «Бросок дракона». В годы под девизом правления Да-син (318—321) он был казнен за участие в бунте Цянь Фэна.

Целомудрие бхикшуни

Начальник военного приказа Хуань Вэнь на склоне лет всецело предался учению Будды, подносил дары монахам и монахиням. Как-то раз к нему из далеких мест пришла бхикшуни (странствующая монахиня), имя которой неизвестно. От имени всех монахинь она удостоила Вэня званием данапати-благотворителя. Своим поведением бхикшуни проявляла необычайные дарования, и Вэнь почел за честь принять ее у себя. Поначалу бхикшуни пожелала помыться. Вэня обуял соблазн, и он стал за ней подсматривать. Он видел, как она разделась, затем схватила нож, вспорола живот, выпростала утробу, а вслед за этим отрезала себе голову и отсекла конечности. Вэнь испугался и отпрянул, а бхикшуни вышла из умывальни цела и невредима. Вэнь спросил, что это было, а бхикшуни отвечала:

— Если бы Вы, господин, посягнули на меня, казнь надо мной свершилась бы!

Еще когда намерение Вэня только зрело, она все поняла и огорчилась. Из боязни нарушить обеты бхикшуни вот так и оберегла свое целомудрие. Она все это рассказала и ушла. Где бхикшуни была потом — неизвестно.

Моление Авалокитешваре

Уроженец Яньчжоу Люй Сун, по прозванию Моугао, проживал в уезде Шифэн. На юге уезда по горным кручам сбегала речка: петляла и извивалась, точно нитка в клубке. Да еще там была уйма больших валунов. Так что путники и днем опасались спускаться по ней на лодке. Сун рассказал, как он и его отец плыли по этой речке на отдалении нескольких десятков *ли* от дома. День клонился к закату, и внезапно поднялся ветер, разразилась буря. Свет померк, стало черным-черно: не видно ни зги. Они решили, что непременно перевернутся и потонут. Напоследок Сун обратил сердце к Гуаньшииню-Авалокитешваре. Он произнес имя бодхисаттвы и только стал повторять его, как на берегу зажегся огонь. Будто кто-то выхватил факел и осветил реку ясным светом. Этот огонь светил им на всем пути до дому, пока они не отошли от лодки на десять шагов. По возвращении они принимали у себя в гостях Чи Цзябина и обо всем ему рассказали.

Утка со сломанным крылом

В уезде Лоцзянсянь, что в округе Цзиньань, есть горы Хошань, заслоняющие солнце. На вершине — каменное ложе несколько *чжанов* в обхвате, а по нему беспрерывно струится полноводный родник глубиной в пять-шесть *чи*. Древние старцы поведали, что сюда захаживали утолить жажду горные отшельники.

Шрамана Сэн-цюнь жил отшельником в тех горах. Выпьет он бывало воды из того родника и уже не ощущает голода, даже к злакам не притрагивается. Наместник округа Цзиньань Тао Ся узнал об этом и приказал добыть ему воды из того родника. Сэн-цюнь передал ему воду, но стоило посыльному спуститься с горы, как она портилась. Тогда Тао Ся сам переправился через озеро и пришел к горе. Небо в тот день было ясное и безоблачное. Но только Тао Ся ступил на гору, как ветер, дождь и кромешная тьма — три неодолимых препятствия — стали на его пути.

Обитель Сэн-цюня была отделена от родника горным потоком. Утром и на обратном пути вечером он переходил речку по бревну, служившему ему мостом. Как-то утром Сэн-цюнь собирался как обычно перейти речку, но увидел утку со сломанным крылом. Положив крыло на бревно, та изгибала шею и щелкала клювом. Сэн-цюнь так и не смог через нее переступить. Хотел он было столкнуть крыло посохом, но побоялся, что утка потонет. Так Сэн-цюнь остался без родниковой воды и вскоре скончался от жажды и голода. Говорили, что ему было тогда сто сорок лет. В преддверии смерти Сэн-цюнь так истолковал происшедшее:

— Ребенком я перебил крыло одной утке. Теперь в исполнение закона причин и следствий утка послужила мне воздаянием.

Шрамана Кан Фа-лан

Шрамана Кан Фа-лан провел годы ученичества в Чжуншане. В годы под девизом правления Юн-цзя (307—312) вместе с четырьмя бхикшу (монах, просящий подаяния) Фа-лан с запада отправился в Индию. Им оставалось пройти тысячу *ли* в Зыбучих Песках (западная часть пустыни Гоби), когда близ дороги они увидели разрушенный буддийский монастырь с обезлюдевшими залами и кельями: одна полынь, и никого вокруг. Фа-лан и его спутники совершили земной поклон и вдруг увидели в отдельных кельях двух монахов. Один читал сутру; другого одолевал такой понос, что была загажена вся келья. Монах, читавший сутру, даже не удостоил их взглядом. Фа-лан проникся состраданием

к больному. Из остатков риса он приготовил на огне отвар, подмел и вымыл до блеска келью. На шестой день больному стало совсем плохо: понос вконец его одолел. Странники ухаживали за ним, а про себя решили, что он не дотянет до утра. Наутро они пришли на него взглянуть и что же: лик его был ясен и светел. Болезни как не бывало, а келья благоухала ароматом цветов. Странники поняли, что перед ними владеющий Учением муж, пришедший из загробного мира испытать их. Больной молвил:

— Бхикшу в соседней келье — мой наставник. Он давно уже овладел премудростью Учения. Пойдите и поклонитесь ему.

Странники подозревали монаха, читавшего сутру, в жестокосердии. Теперь они пришли к нему с поклоном и покаянием. Тот сказал им так:

— Все вы, господа, устремлены к вере и вместе ступили на Путь. Однако Вам, досточтимый Фа-лан, недостает познаний. Ваши чаяния не сбудутся в этой жизни.

Товарищам Фа-лана он сказал:

— Ваша мудрость глубока и основательна. Вы обретете желаемое в этой жизни.

С тем он и оставил их.

Впоследствии Фа-лан вернулся в Чжуншань и стал великим закононаставником. Его чтили и праведники и миряне.

Происшествие в семье Ду

Ду Юань, по прозванию Юнпин, был уроженцем города Фучжоу, что в округе Цзытун. Его семья была большая и богатая. Был у него горячо любимый сын по имени Тяньбао. В возрасте десяти лет, в третьем году под девизом правления Тай-юань (378), Тяньбао был поражен недугом и умер.

Прошло несколько месяцев. Свинья, которая была у них на откорме, принесла пять поросят. Самого жирного из них собирались зарезать по случаю приема нового начальника. Вдруг перед Юанем предстал некий бхикшу.

— Этот поросенок — Ваш сын. Прошло всего сто дней, а Вы его уже позабыли! — молвил бхикшу и тотчас исчез.

Его искали повсюду, но увидели только, как он мчится по небу на запад, удаляясь из виду. Весь день в воздухе витал чудный аромат.

Неведомые знаки

Дин Чэн, по прозванию Дэшэнь, был уроженцем Цзиинь. В годы под девизом правления Цзянь-ань (368—371) он был начальником в уезде Ниньинь. В то время женщины с се-

верной границы ходили на ту сторону черпать из колодцев воду. Однажды к колодцу подошли варвары с длинными носами и глубокими глазницами и попросили напиться. Они напились, и их как не бывало. А у одной женщины заболел живот. Боль все усиливалась: женщина кричала и плакала. Потом она очнулась, села и принялась отдавать распоряжения на варварском языке. В селении проживало несколько десятков семей. Все они воочию видели происходящее. Женщина велела принести кисть и бумагу, пожелав писать книгу. Она взяла кисть и тотчас стала писать по-варварски горизонтальные строки письмен, похожие то ли на червяка, то ли на крючок. Она заполнила ими пять листов бумаги, положила листы на землю и велела людям читать это писание. В селении не оказалось никого, кто мог бы такое прочесть. Был там один мальчик лет десяти. Женщина указала на него. Мальчик взял листы и тотчас стал читать на языке варваров. Люди были изумлены и ничего не могли понять. А женщина тем временем велела мальчику встать и сплясать. Мальчик поднялся, встал на цыпочки и стал двигаться, а затем остановился по мановению ее руки.

О происшедшем доложили Дэшэню. Тот призвал и допросил женщину и мальчика. Те ответили, что были тогда, как в дурмане, и не осознавали, что делают. Известно также, что Дэшэнь провел следствие по этому делу. Он послал служку с книгой в монастырь Сюйсясы, чтобы показать ее там старейшинам-варварам. Варвары были крайне удивлены. Они рассказали, что это лакуна буддийской сутры. Они утеряли ее дальней дорогой в Китай, да так и не смогли раздобыть. Они помнили и читали ее наизусть, но не полностью. Это как раз и есть та самая часть. Книгу оставили тогда в монастыре на переписку.

Скорбь матери

Дочь господина И из рода Се была женой командующего левофланговым войском династии Цзинь Ван Нинчжи. Госпожа Се одного за другим потеряла двух сыновей. Она скорбела о них безмерно, плакала навзрыд многие годы. Жизнь ей стала в тягость. Потом она вдруг увидела обоих сыновей вернувшимися. Оба были закованы в кандалы и уговаривали мать:

— Вы должны унять свою боль. У нас обоих были прегрешения. Так пусть живые направят скорбь и жалость нам во благо!

После этого госпожа Се не предавалась страданиям, а множила заслуги.

Вылупившийся цыпленок

Шрамана Чжи-дунь, по прозванию Дао-линь, был уроженцем Чэньлю. Благодаря моральному совершенству и открытости нрава, он стал духовным предводителем тех, кто следовал учениям Лао-цзы и Шакьямуни. Как-то он рассуждал с одним наставником о сути вещей и говорил так:

— Куриное яйцо не есть живность, и расколоть его не значит совершить преступление, равное убийству крохотного животного.

Наставник тут же исчез и вскоре появился перед Чжи-дунем с яйцом в руке. Он бросил яйцо оземь. Яйцо разбилось, и из него появился цыпленок. Цыпленок отряхнулся и пошел своей дорогой. Тут Чжи-дунь призадумался и устыдился своих речей. А наставник и цыпленок исчезли, как их и не было.

Загробный визит шрамана Хуэй-да

Шрамана Хуэй-да происходил из семьи Лю, его мирское имя было Сахэ, уроженец Лиши, что в Сихэ. Он вырос при войске и до того, как стать монахом, не слыхивал о законе Будды: был по духу воином и любил поохотиться. В тридцать лет он вдруг заболел и умер. Но тело Сахэ оставалось теплым, и родные откладывали похороны. На седьмой день Сахэ ожил и рассказал следующее.

Когда наступила смерть, пришли двое, связали Сахэ и увели по направлению к северо-западу. Дорога шла в гору и привела на ровную местность. По обеим сторонам стояли деревья. Они увидели стражника с луком в руках и мечом на поясе. Он остановил их и приказал вести Сахэ на запад, где было великое множество строений с белыми стенами и красными колоннами.

Сахэ вошел в один из домов. Там была девушка, прекрасная собой. Только он попросил у нее поесть, как неведомо откуда раздался голос:

— Не давайте ему есть!

Из-под земли выскочил человек с железным посохом и замахнулся на Сахэ. Тот опрометью умчался. Сахэ входил в десяток домов, но так и остался ни с чем. Он продолжил путь на северо-запад и увидел старушку, ехавшую на повозке. Та протянула ему свиток, и Сахэ принял его. Он пошел на запад и пришел к дому.

Дом был снаружи великолепен, а у дверей сидела старуха с тигровыми, выступающими вперед зубами. В самом доме было ложе с пологом изумительной красоты, бамбуко-

вая циновка и темный столик. Там была девушка, которая спросила Сахэ:

— Вы принесли свиток?

Сахэ подал ей свиток, и она сличила его с таким же, что был у нее. Вдруг Сахэ увидел двух монахов. Те спросили:

— Ты узнаешь нас?

Сахэ отвечал, что не узнает.

— Отныне и навсегда ты вверяешь себя Будде Шакьямуни, — воскликнули шрамана, и тотчас на Сахэ снизошло просветление. Он продолжил путь вместе со шрамана.

Вскоре они увидели какой-то город размером этак с Чанъань. Однако цвета он был черного и весь из железа. Люди там были большущего роста; тела их казались покрытыми черным лаком, волосы на голове отросли так, что волочились по земле. Шрамана сказали:

— Это демоны — обитатели ада.

Было там очень холодно, и ветер трепал одежды демонов. Лед, будто циновка, устилал все вокруг. Он лежал повсюду и на тех людях: попадал на их головы, и головы отваливались, попадал на ноги, и отваливались ноги.

— Это ледяной ад, — сказали шрамана.

И Сахэ вдруг осенило. Он вспомнил одно из своих предшествующих перерождений и узнал этих шрамана — своих наставников во времена будды Випашьи (первый из семи будд, предшествовавших Будде Шакьямуни). Он был тогда послушником-шраманера, но совершил злостные проступки и не удостоился принятия монашеских обетов. Хотя Будда и явился миру, Сахэ так и не стал его последователем. Затем он вновь обрел человеческое обличие: однажды переродился среди цянов (западные соседи китайцев; прародители современных тибетцев), а ныне при династии Цзинь.

В том аду Сахэ повстречал дядю. Тот сказал:

— Прежде в землях Е я не ведал о служении Будде. Были люди, совершавшие омовение Будды (ритуал омовения статуи Будды, совершаемый в день его рождения). Они пытались понемногу меня научить, но я отказывался обратиться в веру. Потому я и принимаю кару. А ведь участие в омовении Будды — достаточная заслуга, чтобы благополучно возродиться на небе.

Потом Сахэ побывал на адовой горе мечей. Один за другим он прошел все ады, повидал их великое множество. В каждом городе был свой ад; ады были отделены один от другого. Людей в них было, что песчинок, которым несть числа. Правила, по которым их приговаривали к пыткам, и сами разновидности пыток в основном соответствуют описанным ранее.

Бредя по аду, Сахэ пошел на отблеск света. И вдруг ему открылось золотое сияние, свет яркий и чистый. Он увидел человека этак в два *чжана* ростом, прекрасного собою и всего как бы из золота. Из его свиты донеслось:

— Великий муж Гуаньшиинь-Авалокитешвара!

Все поднялись ему навстречу и почтили ритуалом. Два шрамана, один под стать другому, пошли на восток, а Сахэ совершил ритуал поклонения бодхисаттве. Бодхисаттва прочитал проповедь в более чем тысячу слов и закончил так:

— Благополучие умершего закладывается его отцом и матерью, старшими и младшими братьями, а также в продолжение семи поколений родней и родственниками жены, друзьями или просто знакомыми, будь они при монашеской обители или при семье. Благодаря им умерший избавляется от страданий. Шрамана принимает постриг в пятнадцатый день седьмого месяца. В это время подношение даров особенно благотворно. Если же вы подносите утварь, то наполните пищей и непременно снабдите такой надписью: «Во благо такого-то родители нижайше подносят Будде, его учению и общине». Тогда заслуги умершего умножатся и блаженство придет к нему скорее. Шрамана и миряне могут без утайки открыть перед сангхой свои разного рода дурные поступки, совершенные в прошлом, а также в предшествующих перерождениях. Ревностным и чистосердечным покаянием они уничтожают свои грехи. Если же человек стыдлив и робеет открыть сангхе свои прегрешения, ему дозволяется в укромном месте записать их, не оглашая. Если ничто не будет упущено, его грехи также списываются. Если же будут упущения из желания что-либо утаить, то он не добьется полного избавления от мучений, но получит возмездие более легкое. Если же грешник не в состоянии раскаяться и не испытывает угрызений совести, то его зачисляют в злостные нечестивцы, которые по истечении жизни низвергаются прямо в ад. Если же кто-то жалует на строительство ступы или храма пусть даже горсть земли или деревце, то такие подношения и помощь от чистого сердца обеспечивают ему великое множество заслуг. Если же кто-то при посещении храма видит сорняки или грязь и как ни в чем не бывало проходит мимо, то заслуги, приобретенные им от поклонения Будде, соответственно иссякнут.

Еще бодхисаттва сказал:

— Сутры — это предначертания Высокочтимого, указующие путь к обращению! Первейшая по заслугам — *Праджняпарамита-сутра*. За ней следует *Шурамгама-сутра*. Если благочестивый человек декламирует отрывки из этих сутр, то местом его пребывания становится трон Ваджра. Однако все живые существа, обладающие физическим зрением, не спо-

собны этого увидеть. Тот, кто умеет прочесть сутру, не будет низвергнут в ад. Подлинный текст *Праджня-парамита-сутры* и патра Так Пришедшего (Будды) со временем предстали Востоку, прибыли в земли Хань (Китай). Тот, кто единым добрым делом способствовал утверждению здесь сутры и патры, обретет благое воздаяние: переродится на небесах и вдвойне умножит свои заслуги.

Речь божества была чрезвычайно обширной и приводится здесь в кратком изложении. На прощание бодхисаттва сказал Сахэ:

— Тебе полагалось бы принять карающее воздаяние в продолжение многих кальп (период времени, измеряемый сотнями тысяч лет). Но для того чтобы ты понял, что Закон рождает в сердце радость, тебя подвергнут легкому воздаянию. Примешь кару один раз и будешь свободен. Ты вернешься к жизни и станешь шрамана. В пяти местах: Лояне, Линьцзы, Цзянье, Маоине и Чэнду есть ступы царя Ашоки, а в Учжуне есть два каменных изваяния будд, которые царь Ашока предназначал демонам и божествам. Эти изваяния получились весьма доподлинными. Пойди туда и соверши поклонение. Тогда ты не будешь низвергнут в ад.

Бодхисаттва так закончил свою речь и пошел на восток. А Сахэ проводил его поклоном и расстался с ним.

На юг вела большая дорога шириной более чем в сто шагов. Идущих по ней путников было несметное множество. У края дороги было возвышение в несколько десятков *чжанов*, на котором восседал шрамана, окруженный рядами монахов. С северной стороны стоял секретарь с кистью в руке. Он обратился к Сахэ с вопросом:

— Ты зачем убил оленя в Жанъяне?

Сахэ рухнул на колени и ответил:

— Оленя убил не я. Я его только ранил, и к тому же не ел его мяса. На каком основании вы хотите подвергнуть меня воздаянию?!

И тотчас Сахэ увидел то место в Жанъяне, где он убил оленя. Заросли травы, деревья и горный ручей вдруг встали у него перед глазами. Черная лошадь, на которой ехал Сахэ, к тому же умела говорить. Она подтвердила, что такого-то дня такого-то месяца и года Сахэ убил оленя. Сахэ опешил, не смея возразить. Его подцепили на вилы и бросили в кипящий котел. Сахэ видел, как его собственные конечности разрушаются и разваливаются. Вдруг подул ветер, согнавший эти ничтожные останки на край котла. В один неуловимый миг Сахэ стал таким же, как и прежде.

— Ты еще застрелил фазана, да к тому же убивал гусей, — продолжил секретарь, и вновь Сахэ насадили на вилы, и бросили в кипящий котел, и варили тем же способом.

Когда он сполна принял такое воздаяние, ему велели идти прочь.

Сахэ пришел в большой город. Жители города сказали:

— Ты принял легкое воздаяние, да еще и возвращаешься к жизни! Все это благодаря твоим заслугам в предшествующих перерождениях. Отныне не совершай преступлений!

Они послали с Сахэ провожатого.

Еще издали увидев свое покоящееся тело, Сахэ раздумал возвращаться. Провожатый затолкал его силой, и он долго-долго соединялся со своей плотью, прежде чем ожил.

Сахэ чтил Закон с полнейшим тщанием. Он сразу ушел в монахи и в монашестве звался Хуэй-да. В последние годы под девизом правления Тай-юань (376—396) он жил в столице, а затем отправился в Сюйчан. О последних годах его жизни ничего не известно.

Летающий шрамана

В горах Лушань есть семь хребтов, соединяющихся на востоке в горный пик. На его отвесную вершину никто и никогда не забирался. В годы под девизом правления Тай-юань наместник округа Юйдань Фань Нин решил выстроить школу и отправил в те горы дровосеков на заготовку леса. Те увидели человека в одежде шрамана, поднимающегося по воздуху прямо к вершине. Он приблизился к вершине, покружил, а затем опустился на нее. Шрамана долго сидел, наслаждаясь видом облаков, а затем исчез. Было там еще несколько человек, наблюдавших за ним снизу. Мужи-грамотеи пришли в восторг от такого известия, а шрамана Тань-ди сложил в Лушане оду:

Да, было так!
Пронзил он облака и на вершине горной очутился.
Иначе будь я поражен бельмом
Иль тотчас в царство тьмы низвергнут.

Милость бодхисаттвы

Би Лань был уроженцем Лунпина. С молодых лет он чтил Закон. Лань отправился с войском Мужун Чуя в северный поход. Он был в окружении варваров, когда от него убежала лошадь. Враги скакали за ним по пятам. Лань принялся всем сердцем взывать к Гуаньшииню, и ему удалось скрыться. Он поднялся высоко в горы, заблудился и сбился с пути. И вновь Лань доверился Гуаньшииню. Ночью он увидел праведника в уставной одежде и с посохом в руке. Праведник указал тропинку, и Ланю удалось найти дорогу и благополучно добраться до дому.

Шрамана-чужестранец Ци-юй

Шрамана Ци-юй был уроженцем Индии. Пришел он из западных краев морем, побывал в Гуаньчжуне и Лояне. По дороге в старый Сянъян Ци-юй собирался переправиться на северный берег озера. Лодочник увидел индуса-шрамана в рваной и ветхой одежде и побрезговал им — не пустил в лодку. Лодка еще только подходила к северному берегу, а Ци-юй уже поднимался на берег. Все, кто были в лодке, изумились. Навстречу Ци-юю, поджав уши и виляя хвостами, вышли два тигра. Ци-юй потрепал их по головам рукой, и те тотчас ушли в заросли. Люди с северного и южного берегов кинулись к шрамана с расспросами, но Ци-юй так и не проронил за весь день ни слова. Когда он продолжил путь, несколько сотен человек бросились за ним вдогонку. Ци-юй шел неспеша, однако преследователи так и не настигли его.

На исходе правления императора Хуэй-ди (290—307) Ци-юй прибыл в Лоян. Праведные мужи Лояна приходили к нему выразить свое почтение. Бывало Ци-юй даже не приподнимется им навстречу, а то и обругает за излишество в одежде:

— Вы и ваша братия не принадлежите к истинным и преданным последователям Будды. Вы — пустоцветы, домогающиеся подношений,

Увидев императорский дворец в Лояне, Ци-юй воскликнул:

— Дворец на небесах Трайястримшас точь-в-точь такой же! Этот дворец сооружен с такой же сноровкой и умением, что и небесный, но какими тяжкими трудами простых смертных! ..

Юные Чжи Фа-юань и Чжу Фа-син пришли на поклон к Ци-юю. Ци-юй поднялся, вышел навстречу и приветствовал их. Фа-юань совершил ритуал поклонения, и Ци-юй погладил его по голове, приговаривая:

— Прекрасный бодхисаттва, рожденный среди баранов, пришел к нам!

Увидев вошедшего следом в ворота Фа-сина, Ци-юй очень обрадовался и засмеялся. Он вышел ему навстречу, поклонился и обнял, а затем поднял над головою, восклицая:

— Прекрасный бодхисаттва, рожденный среди небожителей, явился нам!

Один служащий императорского провизорного ведомства болел несколько лет и был при смерти. Ци-юй пришел к нему, осмотрел и молвил:

— Каким же было грехопадение, вызвавшее такие муки!

Больного положили на пол. Под него положили циновку,

а на живот поставили патру (чаша, служащая монаху для сбора подаяний). Патру накрыли полотняной тканью. Ци-юй пропел индийский гимн в три гатхи (стихотворная часть сутры: песнопение, псалом), произнес индийское заклинание в несколько тысяч слов. Тотчас помещение наполнилось дурным запахом. Больной молвил:

— Я еще жив.

Ци-юй велел снять ткань, и все увидели в патре что-то вроде нечистот. Больной сразу же выздоровел.

Наместник в Чанша Тэн Юнвэнь был истым приверженцем Учения. Но прошел уже год, как в Лояне его разбил паралич нижних конечностей — бéри-бéри. Ци-юй произнес заклинание, и в тот же миг обе его ноги распрямились. А через несколько дней он уже поднимался и ходил.

В монастыре Маньшуйсы было дерево, пробуждающее мысль. Оно совсем засохло, и Ци-юй стал его заклинать. Через десять дней дерево ожило и расцвело.

В том монастыре был монах Чжу Фа-син, которого в искусстве вести беседы равняли с Юэ. Фа-син повстречал Ци-юя и, преклонив главу, вопрошал:

— Вы сподобились овладеть Учением. Не угодно ли будет Вам дать мне свои наставления?

— Держите рот закрытым, а свои мысли оставьте при себе! Не позволяйте себе нарушать это правило и уйдите от суетного мира, — изрек Ци-юй.

— Тому, кто овладел Учением, не пристало повторять то, что известно каждому, изрекать истины, которые учат наизусть в возрасте послушника-шраманера. Не то мы надеялись от Вас услышать, — сказал Фа-син.

— Судя по Вас, господин, то, что заучил восьмилетний ребенок, не в состоянии исполнить и столетний старец, — сказал с усмешкой Ци-юй. — Люди знают и чтят того, кто овладел Учением. Но неведомо людям, как самим обрести Учение. Я смотрю на это просто. Сокровенный закон — в Вас самих. Как жаль, что Вы об этом не догадываетесь!

Столичная знать и простой люд поднесли Ци-юю в дар несметное множество одежд. Прежде чем покинуть Лоян, Ци-юй изготовил из части даров восемьсот хоругвей, навьючил их на верблюдов и отправил впереди себя с купцами, возвращавшимися в Индию. Еще он принял от шрамана Фа-сина монашескую рясу-кашая, сшитую из целой холстины (вопреки уставу, предписывающему носить рясу, сшитую из лоскутов), и сказал ему так:

— В этой стране очень силен грех нововведений. Как бы не пожалеть об этом!

На проводы Ци-юя собралось несколько тысяч человек. Совершив дневную трапезу в одном из монастырей Лояна,

Ци-юй отправился в путь. В тот же день из Чанъани появился человек, который видел там Ци-юя в одном из монастырей. Купец, которого Ци-юй отправил впереди себя, с караваном верблюдов и погонщиками достиг реки близ Дуньхуана. Там он повстречал младшего брата, идущего из Индии. Тот сказал, что видел Ци-юя неподалеку, в монастыре Дуньхуана. Ученик Та-дэн говорил, что он встретился и беседовал с Ци-юем на севере Зыбучих Песков. Было это на десятый день по выходу Ци-юя из Лояна. Пройденный путь равнялся к этому времени десяти тысячам *ли*.

Аньцзюнь возвращается с того света

Чэнь Аньцзюнь был уроженцем Жанъяна. Старший брат его отца смолоду был шаманом: плясал под барабан и совершал жертвоприношения. Ликами божеств и алтарями полнилось его жилище. Только отец Аньцзюна верил в закон Шакьямуни, днем и ночью соблюдал обеты. Дядя умер, а сына у него не было. Отец определил ему в наследники Аньцзюня. Аньцзюнь жил в доме у дяди, но его помыслы и желания были чисты. Он раз и навсегда отказался от непристойных жертвоприношений.

Вскоре Аньцзюнь заболел. Когда принимались воспевать божеств, он терял сознание, впадал в беспамятство. Так прошел год. Аньцзюнь еще крепче утвердился в своих намерениях. Он дал клятву:

— Если я нарушу заповедь, не исполню завета «не убий», то быть мне в неоплатном долгу. Я лучше отрежу свои конечности и принесу их в жертву!

Родственники уговаривали Аньцзюня, но он был непреклонен.

Прошло два года. В шестом году под девизом правления Юн-чу (420) Аньцзюнь снова заболел. Дыхание оборвалось, но в сердце еще теплилась жизнь, и родные откладывали похороны. А через семь дней ночью тем, кто присматривал за ним, почудилось, будто ветер прошелся по его ногам и тронул погребальную накидку. И сразу же Аньцзюнь ожил и подал голос. Родные вначале попадали от страха, а затем разбежались кто куда. Вскоре Аньцзюнь мог двигаться и, наконец, попросил есть и пить. Родные обрадовались и спросили, откуда он пришел. Аньцзюнь рассказал обо всем, что с ним случилось.

Вначале появился человек, похожий на посланника, в сопровождении нескольких десятков воинов с мечами и приказал увести Аньцзюня. Воины собирались связать Аньцзюня, но посланник сказал:

— У этого человека есть заслуги. Не связывайте его!

Они прошли более трех сотен *ли* и прибыли к прекрасному дворцу. То была городская управа. Посланник провел Аньцзюня через помещения, похожие на канцелярии. В последнем Аньцзюню вручили бумагу и кисть.

— Двадцать четыре раза напишите имя, которое Вы носили до смерти, — приказали ему.

Аньцзюнь, как ему было велено, принялся писать свое имя. Он написал его лишь несколько раз, когда вошел чиновник для поручений и крикнул громовым голосом:

— Аньцзюнь, войдите!

Когда он вошел, ему объявили приказ о переводе в следственную тюрьму. Служки заспорили; один говорил:

— В большие колодки его!

— У этого человека много благодеяний. Ограничимся колодками в три *чи*, — возражал ему другой.

Служки долго препирались, да так ничего не решили. Они принялись смотреть бумаги, долго их изучали и, наконец, надели на Аньцзюня колодки в три *чи*.

Потом Аньцзюнь увидел знатного и прекрасного собой господина со свитой в несколько десятков человек.

— За что ты попал сюда? — спросил он Аньцзюня.

Тот подробно и по порядку рассказал свое прошлое, и знатный господин сказал:

— У твоего дяди были преступления. Однако записями подтверждается, что у тебя были кое-какие благодеяния. Потому тебе разрешено пока располагать собой по своему усмотрению. Теперь ты сможешь обжаловать решение в суде. Я с детства дружил с твоим отцом и видел тебя еще маленьким. Ты можешь, как и прежде, пойти со мной погулять.

Служки ада не соглашались снять с Аньцзюня колодки, говоря:

— Мы не имеем на это распоряжения начальника управы, а самоуправствовать нам не позволено.

— Доверьте его мне. Я не дам ему скрыться, — настаивал господин. И тогда служки отпустили Аньцзюня.

Вместе со знатным господином Аньцзюнь обошел многие ады, обозрел разные виды мучений. Эти мучения сходны с теми, о которых рассказывается в предыдущих записях.

Они обошли еще не все ады, когда появился глашатай и изрек:

— Начальник управы вызывает к себе Аньцзюня!

Аньцзюнь перепугался и умолял знатного господина заступиться за него.

— Ты сам не совершал преступлений. Так что говори все как есть и ни о чем не печалься, — успокоил его господин.

Аньцзюнь подошел к управе и увидел тем несколько сотен человек, закованных в кандалы. Он вошел в управу вместе с ними. Аньцзюнь был третьим по списку. Они подошли к ступеням. Человек в парадной чиновничьей шапке встал перед узниками и стал зачитывать перечень их преступлений. О первом он говорил, что, вступая в брак, тот поклялся супруге не оставить ее, даже если у них не будет сына. Этот человек был из рода «возливающих вино» (священнослужитель и управляющий округа в религиозном даосизме секты Пяти *доу* риса); жена его также чтила Дао. Вместе они руководили народом. У него была ученица — девушка из знатной семьи. Он совратил ее, а от жены отказался. Та подавала на него жалобу в суд.

Начальник управы изрек приговор:

— Ты нарушил клятву великой верности, данную супруге. Однако одно преступление не карается дважды, а однажды ты уже наказан. Учителя чтут наравне с отцом и государем, а ты совратил девушку. Ты нисколько не лучше отца, развратившего сына. Передайте его в отдел наложения наказаний!

Вторым зачитали донесение на женщину, фамилию и имя которой Аньцзюнь запамятовал: он помнил только, что ее семья живет в деревне Хуаншуй, уезда Гуаньцзюнь, округа Наньян. В семье она управлялась у плиты, и ей благоволил бог домашнего очага Цзао. Однако женщина любила поспать, а младенец тем временем ползал на четвереньках взад-вперед и гадил в посуду. Женщина просыпалась, принималась молиться богу Цзао, а затем только все мыла и чистила до блеска. Свекор ругал ее бранными словами, говоря, что нет никаких законов Неба и духов умерших, если дозволяется разводить такую грязь. Начальник приказа домашнего очага узнал об этом и доставил женщину сюда.

Начальник управы сказал:

— Спать сверх меры — не есть преступление, а с малого несмышленого дитяти спрос невелик. К тому же она уже просила богов быть к ней милостивой. Здесь нет преступления. А вот свекор, отринувший Путь и возведший хулу на души умерших, должен быть доставлен сюда!

И вскоре привели свекра, связанного красной веревкой.

Настала очередь Аньцзюня, и человек, стоявший подле ступеней, зачитал донесение на его имя, к которому присовокупил обвинения, предъявленные его умершему дяде.

Начальник управы изрек:

— Этот человек служил Будде. Он — человек великой добродетели. Его дядя губил невинные жертвы, вводил в заблуждение простой люд. Его преступления уже были подвергнуты тщательному расследованию, но поскольку у него были кое-какие заслуги, ему не вменялись в вину отягчающие

обстоятельства. Ныне же он еще и возвел напраслину на безвинного!

Начальник приказал немедля схватить и притащить сюда дядю, а Аньцзюню велел возвращаться:

— Когда вернешься, добром послужи правому делу упрочения Закона. Тебе отмерен срок в девяносто три года. Неукоснительно его соблюдай! И не смей приходить еще раз раньше времени!

Когда Аньцзюнь выходил из управы, его остановил начальник канцелярии:

— Вы, господин, должны быть исключены из списка умерших.

Аньцзюнь подождал, когда его имя вычеркнут из списка, и собирался пойти на то место, где они расстались со знатным господином. Но господин сам нашел его и сказал:

— Я знал, что так оно и будет. Удостоиться возвращения — прекрасная участь! Неустанно совершенствуй свои добродетели! Мои прошлые заслуги ничтожны, и я не сподобился переродиться на небе. Здесь я помогаю начальнику управы. Я весел, беспечен и богат: живу и радуюсь тому, как прекрасен путь, предначертанный богами! Моя семья живет в Юань, фамилия такая-то, зовут так-то. Когда вернешься, передай им от меня привет. Всемерно чти Закон и не смей нарушать заповедей Будды. Обо всем, что здесь видел, расскажи другим.

В сопровождении трех служек Аньцзюнь вышел за ворота. Не прошли они и несколько шагов, как их догнал нарочный, вручивший Аньцзюню верительную бирку. При этом он сказал:

— Владейте этой биркой, господин! Покажите ее, когда будете проходить через пограничную заставу. И не пытайтесь проскользнуть незамеченным! Нарушитель наказывается каторжными работами! Когда Вам встретится водная преграда, бросьте в нее эту бирку, и Вы сможете ее преодолеть.

Аньцзюнь принял бирку и тронулся в обратный путь. Шел он долго и пришел к большой реке: переправиться через нее не было никакой возможности. Как было велено, он бросил бирку в реку. И сразу в глазах у него помутилось... Очнулся он в своем доме.

Аньцзюнь услышал, как рыдает вся его семья. Служки, которые сопровождали Аньцзюня, требовали, чтобы он немедля вернулся в свое тело. Аньцзюнь меж тем отказывался:

— Тело уже оплакали, и я не могу в него вернуться.

Служки его толкнули, и он упал ничком в ноги трупа.

По выздоровлении Аньцзюнь захотел свидеться с женщиной из деревни Хуаншуй. Он отправился в уезд Гуаньцзюнь и стал ее там разыскивать. Наконец он нашел ту женщину:

они встретились как старые знакомые. Она рассказала, что после смерти вновь вернулась к жизни, а свекор в тот же день скончался. Все рассказанное ею совпадало с тем, что видел и слышал сам Аньцзюнь.

Аньцзюнь принял пять обетов от уроженца Жанъяна наставника Сэн-хао. В последние годы тот жил в Чанша, а был с Аньцзюнем из одной деревни родом. Этот рассказ Сэн-хао слышал из уст самого Аньцзюня. Кончину Аньцзюня он видел своими глазами. Было тому девяносто три года.

Гунаварман

Гунаварман, что означает доблесть и добродетель, был родом из Кашмира, сыном правителя. В молодые годы он ушел в монахи, был наречен наставником в Трипитаке. В начале правления династии Сун (420—479) он пришел в Китай, изложил переводы из буддийского собрания в великом множестве. Гунаварман исполнял монашеские установления безупречно и с достоинством: равного ему в этом не было. Шрамана Хуэй-гуань восхитился его нравом и пригласил на жительство в столицу, в монастырь Циюаньсы. Все посещавшие Гунавармана не сомневались в том, что он необычный человек, но измерить прелести его божественного дара во всей ее глубине и таинстве были не в состоянии. Однажды Гунаварман был приглашен в горы Чжуншань, монастырь Динлинсы. Праведники и миряне собрали цветы и положили их монахам на циновки, желая отыскать среди них воистину святого. Цветы, на которых восседали другие монахи, завяли и смялись. И только цветы с циновки Гунавармана оставались цветущими и свежими, как прежде. Вся столица стала чтить Гунавармана пуще прежнего.

Гунаварман скончался в восемнадцатый день девятого месяца восьмого года под девизом правления Юань-цзя (426). Он совсем не болел. Сидел он, как обычно, поджав скрещенные ноги ступнями вверх, запахнув полы халата и сплетя пальцы рук. Так прошла ночь, а он оставался неподвижен. Думали, что он погрузился в самосозерцание. Но когда с циновки Гунавармана подняли завещание, в котором говорилось, что он достиг второго плода святости (сакридагамин), все поняли, что учитель мертв. Ученики стали у праха учителя, всех известили о его кончине, воскурили фимиам. В столицу приехало более двухсот человек. Они ночь напролет твердили сутры, стояли за дверьми и по всей лестнице. Пред сожжением останков на небе в юго-западной стороне поднялась облачная дымка, и вдруг появилось некое существо длиною этак с *пи* (рулон ткани). По сожжении останков всем собравшимся рассказали, что при жизни Гунаварман

написал тридцать гатх и вручил ученикам с наставлением: «Пошлите это монахам Индии».

Тяжкое возмездие

Бхишуни Ши Чжи-тун состояла при столичном монастыре Цзяньцзинсы. Она была молода и привлекательна, веровала неискренне. В девятом году под девизом правления Юань-цзя (433) умер ее наставник, и она отступила от праведного пути: вышла замуж за Лян Цюньпу из округа Вэйцзюнь. Чжи-тун родила мальчика. Мальчику было семь лет, а семье по бедности не из чего было сшить ему платье. В бытность монахиней у Чжи-тун было несколько шелковых свитков сутр *Амитабха* и *Лотосовой*. Из этих свитков она скроила сыну платье. Прошел год, и Чжи-тун заболела. Ее бил озноб и сводила судорога. Тело покрылось язвами, какие бывают при ожогах, да еще с мельчайшими белыми червячками. День за днем болезнь сжигала ее, а муки становились все нестерпимее. Чжи-тун стонала день и ночь. И тогда, неведомо откуда, прозвучали слова:

— Ты извела сутры на платье! Так прими же это тяжкое возмездие!

С последними словами Чжи-тун скончалась.

Чудесное рождение

Ван Лянь, по прозванию Сюаньмин, был уроженцем округа Ланъе, занимал пост при дворе династии Сун. Его отец Ван Минь, по прозванию Лиянь, был начальником канцелярии при династии Цзинь. Отец водил знакомство с индусом-шрамана. Тот поражался изысканной внешности Миня, благоговел перед ним. Он говорил своим ученикам:

— Если в ближайшем перерождении я удостоюсь быть сыном этого человека, считайте, что мое последнее желание исполнено.

Минь узнал об этом и усмехнулся:

— Подобает ли закононаставнику с такими способностями и заслугами быть сыном своего ученика?!

Вскоре шрамана заболел и умер. А по прошествии года родился мальчик. Он стал понимать чужеземную речь, как только заговорил, знал названия диковинных драгоценностей, привезенных из дальних стран, серебряной утвари, жемчуга, раковин, прежде им не виденных. Знал он и откуда они доставлены. Еще в нем от природы была заложена родственная любовь ко всем индусам и вера в их превосходство над китайцами. Люди поговаривали, что он был шрамана в пре-

дыдущем перерождении. Потому-то отец и дал ему имя Алянь-Аранья, которое он впоследствии прославил.

Вэньбо-святотатец

Тан Вэньбо был уроженцем Ганъюй, что в Дунхай. Его младший брат любил азартные игры и промотал все семейное состояние. У них в деревне был монастырь. Кто ни пройдет мимо монастыря, непременно оставит монетку Будде. Брат не однажды крал эти монетки. Так продолжалось долгое время, а потом он заболел проказой. Гадатель сказал на это:

— Верните те деньги, что вы украли у Будды!

Вэньбо пришел в ярость и воскликнул:

— Если Будда воистину божество, то мои дети вернут ему все сполна! А я попробую еще раз его ограбить. Посмотрим, сможет ли он на меня наслать болезнь?!

Незадолго до того жена начальника уезда Хэ Синьчжи поднесла в дар монастырю четыре куска ткани для драгоценного полога. Вэньбо украл эту ткань и сделал себе из нее пояс. Не прошло и ста дней, как его охватил злой недуг. У него на теле как раз на том месте, где он носил пояс, стали открываться язвы. Было это в первые годы правления под девизом Юань-цзя (424—453).

Шрамана Шань Дао-кай

Шрамана Шань, по прозванию Дао-кай, был неизвестно откуда родом. В его отдельной биографии говорится, что он происходил из Дуньхуана, родом из семьи Мэн. Дао-кай в молодости ушел от мира, желая уединиться где-нибудь в пещере на высокой скале. Поэтому он заранее приучил себя обходиться без злаков. Сначала Дао-кай питался пшеничной мукой, через три года перешел исключительно на сосновую смолу, а через тридцать лет глотал лишь маленькие камушки. Он отказывал себе в вине, сушеных овощах и фруктах. Когда его донимал ледяной ветер, он жевал горный перец. Силы понемногу оставляли его, кожа становилась глянцевой, а поступь невесомой. Горные божества несколько раз испытывали его, но так ничего и не добились. К нему наведывались горные отшельники, но, избегая их общества, Дао-кай глотал чеснок, дабы отпугнуть их. Сидя недвижно, предавался он самосозерцанию, дни и ночи напролет не ведая сна.

Дао-кай долгое время обитал в Баохань. Во втором году правления Ши Ху (333—349) под девизом Цзянь-у (337) Дао-кай, направляясь в Сипин, прибыл в град Е. Не в эки-

паже или в лодке, а пешим он проходил за день более семисот *ли*. Проходя Наньань, он обратил в веру и произвел в послушники мальчика лет тринадцати-четырнадцати. В пути тот еле поспевал за Дао-каем.

По прибытии на место Дао-кай остановился на жительство в буддийском храме Чжаодэ. Он ходил в груботканом рубище, со спины весь голый. В помещении монастыря он соорудил шатер высотой в восемь-девять *чи*, навесил на него шелковый полог и украсил орхидеями. В этом шатре он предавался самосозерцанию. В продолжение семи лет он отказывался от злаков, пользовался разного рода снадобьями с запахом сосновой смолы или лекарственного гриба. Дао-кай превосходно лечил глазные болезни. Он обошел грады и веси, повсюду излечивая простой люд. Высшая знать из близких и далеких мест присылала ему множество даров. Дао-кай принимал их и раздавал бедным, не оставляя себе ни толики.

К концу правления Ши Ху, предвидя последовавшие затем распри, Дао-кай с учениками ушел на юг в Сюйчан. В третьем году под девизом правления Шэн-пин (360) Дао-кай пришел сначала в Цзянье, а затем перебрался в Паньюй, гора Лоуфушань. Он ночевал под сенью деревьев в лесной чащобе, обретя радость в одиночестве.

В седьмом месяце того же года Дао-кай умер. Он завещал упокоить тело в лесу, не предав земле, и ученики все исполнили. В первом году под девизом правления Син-нин (363) наместником в Наньхай стал Юань Яньбо. Вместе со своим сыном Иншу он взошел на гору Лоуфушань и почтил прах Дао-кая. Они воскурили благовония и совершили ритуал поклонения.

Амитабха на Млечном пути

Гэ Цзичжи был уроженцем Цзюйжуна, потомком Чжичуаня. Его жена происходила из рода Цзи — уроженцев того же округа. Она была преисполнена благочиния и высочайшей супружеской добродетели. В семье Гэ почитали учение даосов-бессмертных, госпожа Цзи — тоже. Однако в душе она лелеяла закон Будды, таила в себе веру и не изменяла ей.

В тринадцатом году под девизом правления Юань-цзя (437) госпожа Цзи как-то раз сидела за ткацким станком. И вдруг солнце и облака заблистали, воздух стал чистым и прозрачным. Госпожа отложила челнок, подняла голову и огляделась по сторонам. На западе она увидела истинносущий образ Так Пришедшего—Амитабхи под драгоценным балдахином и среди хоругвей, заслонявших Млечный путь.

— Не тот ли это будда Амитабха, о котором говорят сутры?! — воскликнула она, ощутив на сердце радость, и стала кланяться. Цзичжи все это увидел, встал и подошел к жене. Госпожа Цзи рукой указала ему в сторону будды. Цзичжи посмотрел вверх и увидел Будду в полтуловища под балдахином и среди хоругвей. Внезапно темная пелена спала. Облака и солнце заиграли яркими красками в сиянии пятицветия. Многие соседи и родственники Цзичжи лицезрели сей образ. Несколько раз появлялся он ненадолго, а затем исчез. Многие селяне стали с тех пор исповедовать Закон.

Воздаяние Чжицзуна

Хуань Чжицзун был уроженцем Хэдуна. В шестнадцатом году под девизом правления Юань-цзя (439) он был в округе Чжунли при окружном наместнике Жуань Ине. Жуань Инь вместе с Чжицзуном прибыл в глухую деревню. Их сопровождал окружной чиновник по тайному надзору Бянь Дин. Они пришли к людям, которые как бы заснули, да так и не могут проснуться. Люди эти считались мертвыми. Всем скопом они высыпали за ворота и уложили Чжицзуна в гроб. По прошествии ночи он мог говорить.

Чжицзун рассказал, что вначале появилось более ста человек. Они связали Чжицзуна и увели. Пройдя несколько десятков *ли*, они пришли к буддийской обители, при которой состояли монахи, совсем такие же, как на земле. Один из них сказал Чжицзуну:

— Ты любишь половить рыбу, и тебе за это воздастся!

Сейчас же с Чжицзуна содрали кожу, срезали мясо, разделали труп, как если бы это было животное — дикое или домашнее. Затем его опускали в прозрачную воду и крючками за рот вытаскивали, разрезали ножом на части, мелко разделывали, а потом варили и жарили в большом котле. Сначала его кромсали, а затем возвращали в прежний вид; мучения при этом он испытывал поистине жесточайшие. Он трижды принял муки, а потом его спросили, не хочет ли он жить. Чжицзун кланялся праведникам в ноги и умолял вернуть ему жизнь. Праведники усадили его на землю и стали поливать водой, приговаривая:

— Один полив смывает пять сотен преступлений.

Чжицзун настойчиво просил полить его побольше, но ему отказали:

— Три раза достаточно.

Они увидели несколько муравьишек, и праведник молвил, указывая на них:

— Это хотя и ничтожные насекомые, но и их убивать нельзя! Они ничем не отличаются от тех, что велики размером. Только когда рыба сама гибнет, можно ее есть! В дни постов всем надлежит надевать новую одежду. Когда же ее нет, то следует выстирать старую!

— Мы путешествовали втроем. Почему же меня одного подвергли мучениям? — спросил Чжицзун.

— Те двое сами ведают о преступлении и благодеянии, знают, за что будут наказаны. Ты один глух и слеп, не помышляешь о воздаянии. Потому тебя и покарали, — ответил праведник.

Чжицзун сразу же ожил, но несколько дней не мог подняться. Впредь он не ловил рыбу.

Грехопадение монаха

Шрамана Дао-чжи был монахом монастыря Бэйдобаосы. Сангха назначила его хранителем монастырской ступы, а он тайком крал пологи, балдахины, драгоценности и украшения. Наворовал он очень много, а потом еще выкрал жемчужины из брови Будды. Затем он проделал отверстие в стене, дабы свалить пропажу на грабителей со стороны. Потому сангха и не смогла его уличить. По прошествии десяти дней Дао-чжи заболел: ему стало являться чудище, вонзающее в него копье. Чудище то уходило, то возвращалось, и каждый его приход сопровождался истошными воплями исходящего кровью Дао-чжи. Вначале такое случалось раз-два на дню, а затем болезнь ужесточилась. Чудище с копьем стало приходить часто: все тело Дао-чжи покрылось ранами. Монастырская братия заподозрила, что у Дао-чжи были преступления и пожелала принять от него покаяние. Тот поначалу отмалчивался, но вот прошли два, а затем три дня, и он во всем признался. Рыдая, он умолял братию:

— Я, глупец, заблуждался, когда уверял себя в том, что меня минует скверна ада! Потеряв бдительность, я совершил преступление и навлек на себя беды и страдания. При жизни меня подвергли истязанию, а после смерти путы, мечи и котел доконают меня! Уповаю только на ваше сострадание! После меня ничего не останется. Лишь одежда да войлочные тапочки. Этого будет достаточно для устроения монашеского собрания, на котором прошу вас каяться и молить за меня. Я украл две жемчужины со статуи Будды. Одна принадлежит теперь моей матушке, и вернуть ее невозможно. Другую я отдал в залог в семью Чэнь Чжао. Ее можно выкупить.

Когда Дао-чжи умер, монахи сообща собрали деньги и выкупили жемчужину. Они устроили пост с покаяниями. Когда мастер принялся устанавливать жемчужину на преж-

нее место, ему это не удалось, как ни крутил он ее, как ни прилаживал. Монахи снова совершили поклонение Будде и воскурили благовония, и тогда жемчужина стала на место.

Через год товарищи Дао-чжи услышали в темной ночи какие-то звуки. Они прислушались и узнали голос Дао-чжи.

— После смерти мне были уготованы тяжкие муки! Близится завершение кальпы, а я так и не избавлюсь от мук ада! Благодаря вашему заступничеству и покровительству, а также тому, что вы выкупили жемчужину, меня отпустили на время. Я на себе ощутил, как беспредельно ваше милосердие, и пришел вас благодарить, — закончил на этом Дао-чжи.

Когда Дао-чжи говорил, в воздухе витал тошнотворный запах гнилого мяса, подтверждавший, сколь тяжкие муки он претерпевает. И еще долго стоял этот запах, прежде чем исчезнуть.

Эти события происходили в последний год под девизом правления Тай-ши (471). Летописцы монастыря во всех подробностях расписали его.

Семь перерождений Цинцзяня

О том, из каких мест родом Дун Цинцзянь, неизвестно. Его отца звали Сяньмин; в первые годы под девизом правления Цзянь-юань (479—482) он служил начальником легкой кавалерии. Когда мать Цинцзяня госпожа Цзун была беременна, ей приснился человек и сказал так:

— Ты непременно родишь мальчика. На теле у него будет синее родимое пятно, и назвать его нужно будет Цинцзянь (Представший с родимым пятном).

Родился мальчик точь-в-точь, как было предсказано, и его так и назвали. Мальчик был мил, прекрасно говорил и смеялся. Он был от природы мягок и податлив. Родителям не случалось видеть его недовольным, а все, с кем он общался, были от него в восторге. В четырнадцать лет он вступил в должность главного делопроизводителя при областном наместнике. В первые годы под девизом правления Цзянь-юань (479—482) наследник престола усмирил земли Фань и Хань и произвел Цинцзяня в должность советника по водному ведомству. В шестнадцатый день седьмого месяца второго года под девизом правления Цзянь-юань Цинцзянь захворал и слег. Он понял, что ему уже ничто не поможет. На восемнадцатый день в приближении смерти он присел на постель и так сказал своей матери:

— Близятся к концу мои мучения, и грядет счастливая пора! Настает вечный предел моей жизни! Я желал бы, чтобы Вы, матушка, не печалились, расставаясь со мной!

Цинцзянь семикратно громко разрыдался, а когда стих, его жизнь оборвалась. В ночь перед тем, как родные собирались неподалеку от дома предать тело земле, из гроба раздался голос:

— Пути живых и мертвых расходятся! Так не смейте же помещать гроб близ жилища! Придет праведник, сотворивший статую Будды, и укажет место погребения!

На следующий день действительно пришел праведник, назвавшийся Тань-шунем. Как и повелел гробовой голос, родные обратились к нему за разъяснениями. Тот представился:

— Я, бедный праведник, живу в монастыре Наньлиньсы. Я заканчиваю статую Будды высотой в восемь *чжанов*. Ваш сын получил о том благую весть. К западу от монастыря есть небольшой пустующий участок земли. Можно будет совершить там погребение.

Тогда Цинцзяня захоронили неподалеку от монастыря. Через три дня мать и с десяток родственников пришли на могилу принести жертвы. К востоку от могилы они увидели Цинцзяня такого же, как при жизни.

— Я прошу Вас, матушка, не горевать более и вернуться домой. Я вернулся с того света и живу в этом монастыре, — сказал он.

Мать уняла рыдания и вернулась домой. Вся семья совершила долгий пост, питаясь только растительной пищей. В одиннадцатый день добавочного месяца високосного года отец увидел во сне Цинцзяня, и тот сказал ему:

— Я прошу Вас, батюшка, перейти в восточную комнату.

Сяньмин совершил омовение благовонной горячей водой и перебрался в восточную комнату. В четырнадцатую ночь месяца он услышал зов сына, тотчас встал и вышел во двор. У входа стоял нисколько не изменившийся Цинцзянь.

— Где ты живешь? — спросил его отец.

— С наступления смерти я живу во дворце, где обучаются божества, а по истечении ста дней должен буду переродиться на небесах Трайястримшас. Мне невыносимо было видеть, как Вы, отец, мать и братья, скорбите и убиваетесь по мне. Тридцать семь дней я отбивал поклоны буддам и бодхисаттвам, упрашивал Четырех Сыновей Неба (небесные правители четырех сторон света), и мне было позволено на время вернуться к вам. Я хотел бы, чтобы отныне Вы, батюшка, и матушка не оплакивали меня и не приносили жертвы на моей могиле. Желание матушки увидеться со мной скоро исполнится. Пройдет немного времени, она уйдет из жизни и переродится там же, где и я. Вам, батюшка, отмерен судьбой срок в семьдесят три года. По его истечении Вам придется три года подвергаться карающему возмездию.

Избежать возмездия можно только посредством истового радения на религиозном поприще,— наставлял Цинцзянь.

— Ты пришел ночью, а отчего же тогда так светло? — спросил отец.

— Вместе со мной сошли на землю бодхисаттвы и небожители. Это они излучают свет, — отвечал сын.

И еще отец спросил:

— Ты встретился на небесах с кем-нибудь из знакомых?

— Я встретился с конником Ваном, Чжаном из Усина и дедом по материнской линии Цзуном из Сихэ, — ответил Цинцзянь, а затем продолжил:

— Я рождался не только в Вашей семье. В течение сорока семи лет по сию пору я умирал и рождался семь раз. Только в этом рождении я наконец обрел конечный четвертый плод (архат) на пути в нирвану. Прежде я дал семь обетов по собственному желанию родиться среди людей. Потому я и прошел через рождения и смерти. Отныне перерождениям положен вечный предел. Я освободился от семи мучений. Когда настала моя последняя смерть, предо мной прошли все предшествующие перерождения. И потому я семь раз громко разрыдался, расставаясь с Вашей семьей.

— В каких семьях ты рождался? — спросил отец.

— В семьях Цзяна, служившего по министерству чинов, Яна из Гуанчжоу, Чжана из Усина, Вана, служившего в кавалерии, Сяо из Усина, слуги Ляна и, наконец, Дуна, служащего начальником легкой кавалерии, —отвечал Цинцзянь.— Лишь это последнее перерождение длилось семнадцать лет. Остальные — три-пять или немногим более. Все эти долгие годы я подвергался пагубному влиянию, но неустанно преумножал религиозные заслуги. Я видел, как люди из этого мира после смерти низвергаются в три скверны. Возрождающихся на небе совсем немного. Только посредством религиозного совершенствования возможно обрести избавление от страданий! Я дал обет, родившись на небе, встретиться с Вами! Если этого не случится на небе, я встречусь с Вами, где бы то ни было!

И еще отец спросил:

— Твоя мать истосковалась по тебе. Теперь она при смерти. Быть может, ты повидаешься с ней?

— Лучше этого не делать. Не будем бередить ей душу. Однако Вы, батюшка, передайте ей то, о чем мы говорили с Вами. Однако небожители уже уходят! Мне не позволено здесь долго находиться,— сказал Цинцзянь, и вид его при этом был печален. Вдруг его не стало.

После его ухода ближняя бамбуковая роща благоухала ароматом, и все семейство наслаждалось им.

Имена глав семейств, в которых рождался прежде Цин-

цзянь, следующие: Цзян Чжань, Ян Си, Чжан Юн, Ван Сюаньмо, Сяо Хуэймин, Лян Цзифу.

Сяньмин вскоре ушел в монахи и принял в монашестве имя Фа-цзан.

Подвиг монаха

В годы правления под девизом Юн-мин (483—493) в городе Янду в монастыре Гаоцзосы жил монах Ши Хуэй-цзин. В детские годы он был бойким и общительным мальчиком; в четырнадцать лет на него внезапно снизошло просветление, и он ушел в монахи. Он питался только растительной пищей и носил грубую одежду.

Хуэй-цзин торжественно поклялся неустанно и с полным тщанием читать *Сутру цветка Учения*, невзирая на болезни, держать свиток в руках. Тогда же он дал обет собрать сутру в сто разделов и тем самым преодолеть кармическую преграду. Вначале он собрал сутру из тысячи шестисот отрывков. К Хуэй-цзину заявились разбойники и стали искать, чем бы поживиться. Хуэй-цзин показал им деньги, отложенные на сутру. Те растрогались и ушли восвояси.

После того как Хуэй-цзин создал сутру в сто разделов, его болезни отступили. Приступив к чтению созданной им сутры, он ощутил, что его желания в этой жизни полностью удовлетворены, а последующее чтение сутры способствует рождению в райской земле Сукхавати. И тогда он услышал неведомо откуда:

— Твое желание уже исполнено! Ты удостоился там переродиться!

Хуэй-цзин умер, хотя и был в полном здравии. Было ему восемьдесят с лишним лет.

Неведомое существо

Шрамана Ань Фа-кай был уроженцем Севера. Однажды он видел, как с крыши дома упало на землю, ползало и извивалось, а затем исчезло неведомое существо в три *чи*.

ПОУЧИТЕЛЬНЫЕ РАССКАЗЫ

Сборник небольших назидательных рассказов на монгольском языке о добродетельных тибетских монахах хранится в библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского

университета под шифром С-189. Хотя сами монахи, о которых идет речь, не были крупными религиозными фигурами, деяния которых подробно запечатлены в истории тибетского буддизма, отдельные их поступки стали образцами для последующих поколений. Например, один из монгольских буддийских деятелей XIX в. Лубсан-Ньяндаг отменил в своем монастыре праздник «цам», решив повторить описанный в данном сборнике поступок Джодзуна. Эти рассказы иллюстрируют те качества, которыми должен обладать буддийский монах: равнодушие к славе и богатству, стремление помочь живым существам обрести спасение.

* * *

О том, как великий и прославленный монах Лантанпа Дорджэ-Сэнгэ молился о рождении в аду

Он всегда молился так: «Пусть я, ради пользы живых существ, обрету свое следующее рождение в аду!» Потом, в свой смертный час, он узрел Будду Амитабху [1] и, очень огорчившись, сказал: «Ах, моя прежняя молитва не принесла результата!»

И он стал усердно повторять свою прежнюю молитву.

О том, как у Лантанпы Дорджэ-Сэнгэ мыши украли нефрит

Один человек подарил Лантанпе большой нефрит, и тот положил его возле себя. Тут появилась мышь, но не смогла поднять камень. Тогда она привела другую мышь, но и вдвоем они не смогли поднять нефрит. Пришли и третья, и четвертая мыши, но и они не смогли ничего сделать. Наконец, когда собрались пять мышей, одна из них легла на спину, а другие четыре, подталкивая, положили нефрит на лежащую мышь. Затем эти четыре мыши зубами взяли лежащую мышь за четыре лапки и уползли.

Лантанпа, глядя на это, улыбался.

О том, как монах Бан Гунджал посыпа́л землей свои жертвоприношения

Бан Гунджал совершал очень щедрые и прекрасные жертвоприношения перед изображениями божеств, находившимися в его доме. Однако, когда к нему приходили милостынедатели, он посыпа́л землей свои жертвоприношения, думая так: «Если люди увидят, какие прекрасные подношения божествам я делаю, то я не уверен, что у меня не появятся мысли, подверженные восьми мирским целям» [2]. Как поведали Пагба-лама [3] и другие великие ламы, в Тибете не было ни-

кого, кто совершал бы такие щедрые жертвоприношения Будде, как Бан Гунджал.

О том, как учитель монастырской школы Джодзун отменил ежегодный праздник в память своего учителя

Когда умер один из его учителей, то ученики каждый год в день его смерти стали совершать праздник в его память. Увидев, что много монахов, собравшись с целью совершения добродетельного дела, в действительности убивают животных [для угощения], Джодзун подумал: «Таким способом они творят добродетельные дела! Если отменить такой праздник в память учителя, то это не принесет вреда ни живым существам, ни религии». И он отменил праздник в память своего учителя.

Мудрецы, жившие в то время, очень дивились и одобряли его поступок.

О том, как в прежние времена молодой монах Дагпа-Ринчэн принимал еду не во время общей трапезы монахов монастыря Нартан[4]

Однажды молодой монах по имени Дагпа-Ринчэн был голоден. После полудня по окончании религиозной службы он вернулся в свое жилище и, решив поесть муки, насыпал ее в свою чашку. В это время пришел его учитель и спросил: «Что это такое?» Ученик ответил: «Я хочу поднести балин[5] Будде и для этого развел муку водой в своей чашке». Учитель подумал: «Живые существа нашего смутного времени из-за своих лжи и лицемерия родятся в аду. Как можно вынести это?» Думая так, он вернулся в свое жилище и сидел там, плача.

Тут ученик подумал: «То́, что я сейчас обманул своего высокого учителя,— негодный поступок. Поэтому пойду-ка я повинюсь перед ним!» Оставив свою еду, он подошел к двери жилища своего учителя и увидел, что тот сидит и плачет. Он спросил: «Учитель! Плачешь ли ты от того, что тебе не понравилось, что я насыпал муку в свою чашку?» Учитель ответил: «Я плачу не от того, что ты не смог воздержаться и не поесть муки, и не из-за того, что не доволен твоей едой. Я думаю о том, что ты нарушил правила винайи, произнес лживые слова и поэтому будешь мучиться в аду в следующих рождениях». Когда учитель сказал так, то ученик в раскаянии пал ниц перед ним. С тех пор Дагпа-Ринчэн всегда соблюдал мельчайшие заповеди винайи.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Будда Амитабха является владыкой западного рая Сукхавати. Поэтому, увидев его, Лантанпа понял, что родился в раю.

[2] Приобретение и потеря; слава и бесчестие; поношение и восхваление; счастье и страдание.

[3] Годы жизни: 1235—1280.

[4] Правила монашеской дисциплины (винайи) строго запрещают монахам делать запасы еды и вкушать пищу в неустановленное время.

[5] Ритуальные фигурки конической формы из теста, которые приносятся в жертву для умилостивления различных духов и божеств.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

В. И. Рудой

ИСТОКИ ИДЕОЛОГИИ ИНДО-БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Настоящая статья посвящена двум аспектам генезиса буддизма в Индии: вопросу о социальной базе и общественной значимости религиозных идеалов буддизма и проблеме соотношения религии и философии в процессе складывания буддизма как устойчивого компонента индийской классической культуры.

Для разрешения поставленных нами задач необходимо обратиться к самым истокам буддийской религиозной идеологии с тем, чтобы выяснить, каким именно образом различные уровни функционирования буддизма обретали свое отражение в канонической литературе. Под функционально различными уровнями буддизма мы имеем в виду религиозную доктрину, монашескую практику «духовного делания», т. е. буддийскую йогу, и собственно философию как специальный вид логико-понятийной рефлексии, развившейся в рамках буддизма.

На протяжении длительного исторического периода по преимуществу два фактора оказывали важнейшее влияние на становление философской проблематики в буддизме. Это, во-первых, собственно религиозная доктрина, письменно зафиксированная в *Сутра-питаке*, первом разделе буддийского канонического корпуса (т. н. Буддийский канон). Во-вторых, по всему диахронному срезу функционирования буддийской философии на индийском субконтиненте развитие основных ее идей сопровождалось непрестанной полемикой с ортодоксальными брахманистскими религиозно-философскими системами. В силу этого для правильного понимания существа буддийской философской мысли, этапов ее становления, для уяснения основных закономерностей ее развития необходимо прежде всего проанализировать проблему соотношения буддийской религиозной доктрины и философского дискурса.

Обратимся к узловым точкам в истории формирования буддизма. Буддизм возникает в середине I тысячелетия до н. э. в русле традиции, подвергшей радикальной критике характерную для брахманистской ортодоксии веру в абсолютный авторитет Вед и выдвинувшей идеологические доктрины, напрямую не связанные с брахманизмом (джайнизм, адживика).

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, датируемыми приблизительно серединой III в. до н. э. Здесь прежде всего следует упомянуть надпись на колонне близ Румминдеи (Непал), своеобразный мемориал в честь основателя буддийского вероучения Сиддхартхи Гаутамы из кшатрийского (воинского) клана Шакьев и наскальные эдикты императора Ашоки, в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой для преодоления «ложных воззрений».

Эти материальные памятники буддийской культуры относятся к тому достаточно длительному периоду, в течение которого буддийская доктрина еще не подвергалась письменной фиксации. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии имела место активная миссионерская деятельность буддийских монахов, излагавших и пропагандировавших доктрину изустно. Таким образом, буддизм как целостное религиозно-идеологическое движение долгое время функционировал вне письменной кодификации своих доктринальных положений, возводимых по традиции к основателю вероучения.

Период до фиксации Буддийского канона интересен прежде всего тем, что уже на данном этапе в рамках единой буддийской доктрины оформляются первые школы и направления. В специальной литературе эти школы часто именуются сектами. Однако для правильного уяснения историко-культурного контекста необходимо помнить, что любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, характеризовалась полной лояльностью к доктрине, и, следовательно, мы не можем говорить о проблеме ортодоксии — ереси в русле буддизма как религии на раннем этапе ее функционирования. Школы не представляли собой еретической рефлексии на доктрину, но первично различались только в отношении интерпретации свода дисциплинарных правил для монахов, фигуры основателя учения и своих социальных установок.

Весьма существенно иметь в виду, что костяк буддийского религиозно-идеологического движения состоял из монахов, и на всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реали-

зации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное.

Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались шраваками, т. е. «слушающими учение»), либо в полном уединении как отшельники (стремясь к идеалу пратьекабудды, т. е. «того, кто достиг просветления посредством лишь собственных усилий»). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали собственно сангху. Сангха поэтому составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, обеспечивающей возможность ее существования и функционирования. Соотношение численности монахов и мирян постоянно варьировало в зависимости от социальных условий.

Монахи, представляющие элитарную группу движения, и были буддистами в узком смысле слова, поскольку жизнь мирян считалась практически несовместимой с высшей религиозной прагматикой учения — достижением нирваны. Однако в самой сангхе уже на ранних этапах ее существования начали обнаруживаться центробежные тенденции, которые и привели к расколу буддийской общины на два основных течения — Стхавиравадинов и Махасангхиков. Этот раскол, происшедший во второй половине IV в. до н. э., заложил основы последующего разделения школ раннего буддизма (Хинаяны).

Стхавиравада («учение старейших») объединяла узкую группу внутри монашеской общины, представляющую собой далеко продвинутых адептов учения, которые претендовали на обладание статусом архата (архат, букв. «достойный почитания», интерпретировался в буддийской прагматике как «победивший врагов», т. е. монах, успокоивший — путем практики буддийской йоги — свое влечение к мирской жизни). Стхавиравадины являлись, таким образом, монашеской элитой. Их традиция рассматривала основателя вероучения в первую очередь как историческую личность, индивида, достигшего — при посредстве долголетней практики йогического созерцания — просветления (боддхи) и универсального знания. Иными словами, Будда, с точки зрения Стхавиравады, представлял собой высшее исторически реальное воплощение принципа архатства.

Махасангхики (букв. «члены большой общины») объединяли не только большую часть собственно монашеской сангхи, но также и буддистов-мирян, не способных следовать «узким» путем строжайшей буддийской религиозной дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию, «духовному деланию». Внутри этого течения отсутствовала также установка, дискриминирующая женщин относительно их духовно-религиозных возможностей. Письменные памят-

ники более позднего периода сохранили имя лидера Махасангхиков — монаха Махадевы, выходца из купеческой среды, подвергшего сомнению как принцип архатства, так и духовные достижения последователей Стхавиравады. Махасангхики, таким образом, представляли собой более демократичное направление в буддизме, ориентировавшееся на широкий круг последователей вероучения.

В отличие от Стхавиравадинов Махасангхики определяли основателя учения как «локоттара», т. е. воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей. Будда при такой интерпретации не был, следовательно, первым из архатов — историческим лицом, реализовавшим архатство как принцип. Он представлял, скорее, прообраз бодхисаттвы — идеал более позднего буддизма Махаяны. Все это, естественно, подрывало претензии монашеской элиты Стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. И если школа «старейших» ориентировала монашескую сангху по преимуществу на реализацию религиозной прагматики системы — достижение состояния архатства, то Махасангхики стремились привлечь к буддизму более широкий круг прозелитов и в силу этого выдвигали на первый план более доступные религиозные ценности.

Первый раскол внутри буддийской общины послужил как бы исторической моделью дальнейших судеб этого мощного религиозно-идеологического течения: Стхавиравада заложила ценностную основу, на которой вскоре возникла разветвленная система школ Хинаяны, а Махасангхика через несколько веков трансформировалась в преобладающее по численности последователей направление буддизма — Махаяну, прочно утвердившуюся в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

Историкам буддийской культуры не известно, чему в действительности учил своих последователей исторический Будда Шакьямуни, поскольку письменных памятников, синхронных этому периоду, не существует. Однако тексты буддийского канонического корпуса, возникшего спустя несколько веков, рассматриваются буддистами как собрание достоверных высказываний, принадлежавших Гаутаме Будде.

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название Палийского канона. Эта традиция, отождествляемая со школой Тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до н. э. она была оттеснена на Шри Ланку, откуда затем распространилась по всей Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только

в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция Хинаяны.

Канон, или Трипитака, состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. Первый из них — *Сутра-питака* — это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, а также их ситуационная пропагандистская приуроченность. Тексты этого раздела позволяют максимально полно реконструировать буддийскую религиозную доктрину.

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная полисемия. Полисемия связана с тем обстоятельством, что понятие употребляется, как в различных текстах, так и в пределах одного текста, в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть обнаружена на уровне здравого смысла. Таким образом, письменная фиксация *Сутра-питаки*, представившая в явном виде известную неочевидность единства смыслового содержания ведущих доктринальных понятий (идеологем), и предопределила собой развитие буддийской экзегетики, обнаружив потребность монашеского сообщества в единстве истолкования доктрины.

Второй раздел — *Виная-питака* — представляет собой свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является *Пратимокша* — кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. *Пратимокша* оговаривает условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, фиксирующих продвижение монаха по ступеням йогической практики, и т. п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, требовало не только добровольного подчинения правилам *Винаи*, но также предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Об этом свидетельствует наличие особого регламента: дважды в месяц текст *Пратимокши* зачитывался перед монашеским сообществом, и там же обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно.

Виная регулировала также взаимоотношение сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако поскольку *Виная* прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, то она должна рассматриваться не столько как памятник буддийской юри-

дической мысли, но в первую очередь именно как религиозно-дисциплинарный свод.

Первые два раздела буддийского канонического корпуса проходят в неизменном виде через всю историю сангхи, обнаруживая на синхронных срезах лишь незначительные вариации от одной школы к другой. Это объясняется тем обстоятельством, что *Сутра-питака* и *Виная-питака* сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе — до письменной фиксации. Иначе обстояло дело с третьим разделом канона — *Абхидхарма-питакой.*

В ранний период истории канонической литературы термином Абхидхарма обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов [1], типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

Тексты *Абхидхарма-питаки* представляют собой относительно автономный, собственно философский уровень буддизма. Первоначально эта философия выступала логико-дискурсивной рефлексией на содержание первого раздела канона — *Сутра-питаки.* Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах *Абхидхарма-питаки*, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен и рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую иметь дело со специфическим методом абхидхармистского анализа. Это специальный язык, предполагающий наличие развитого традиционного теоретического сознания.

Если усвоение *Сутра-питаки* и дисциплинарных разделов *Виная-питаки* требовало прежде всего большого объема памяти и наклонностей к религиозно-догматическому мышлению, то осмысление текстов *Абхидхарма-питаки* становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации ценностной прагматики системы, т. е. занятиям йогической практикой направленного изменения состояний сознания. Для этих сообществ философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения *Сутра-питаки* и конкретную индивидуальную духовную монашескую практику.

Абхидхарма-питака Палийского канона доносит до нас философские воззрения Тхеравады, которые долгое время рассматривались в научной буддологии как единственная аутентичная форма архаического буддийского философство-

вания, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению (Сарипутта, Моггалана, Каччаяна и др.). Однако изыскания последних десятилетий показали, что, кроме этой, еще две школы раннего буддизма — Сарвастивада (отделившаяся в свое время от Стхавиравады) и Махасангхика располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и, частично, тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном *Виная-питаки*, зафиксированные на санскрите, близком к классическому или гибридном, в первые века новой эры [2].

В этой связи становится очевидным, что тексты Палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской *Абхидхармы*, не являются единственной аутентичной версией ранних форм учения. Интересно отметить, что тогда как первые два раздела канона *Сарвастивады* и *Виная-питака* Махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел — *Абхидхарма-питака* — совершенно отличен: даже номенклатура трактатов здесь иная [3].

Сравнительный анализ канонической *Абхидхармы* показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых матрик, классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма, как она представлена в данной школе [4]. История складывания этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

Время до окончательной кодификации *Абхидхарма-питаки* было, как отмечалось выше, периодом устного философствования, цель которого состояла в разработке логико-дискурсивных интерпретаций основных положений буддийской доктрины («вишиттхадхамма» палийской традиции).

При сопоставлении текстов *Сутра-питаки* и *Абхидхарма-питаки* отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени существенное для историко-философского анализа генезиса источников *Абхидхармы*. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных версиях, мы имеем дело с некоторым идентичным набором понятий, введенных уже в *Сутра-питаке*. Этот набор представляет собой конспект доктрины, фиксирующий основные ее положения в виде классификационных списков терминов, снабженных числовой индексацией.

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема «анатма» (принципиальное отрицание субстанциональной души — *атмана*). Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциональной духовной целостности — атмане — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка индивида как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциональной совокупности психофизических состояний. Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид (*пудгала*) есть собрание пяти групп.

«Пять групп» (*панча скандха*) — это классификационный терминологический список, подразумевающий совершенно определенные представления о человеческом индивиде как совокупности пяти психофизических аспектов, причинно обусловленных, невечных, образующих поток психофизического существования. Это — способ описания, приуроченный к полному устранению идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса, подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации, причем традиции такой процедуры варьировали от школы к школе. К моменту письменного закрепления *Абхидхарма-питаки* эти укорененные внутри различных школ традиции приобрели отчетливо выраженный авторитарный характер, и каждая из них претендовала на статус единственно аутентичной. Этим только и можно объяснить наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона. Таким образом, письменная фиксация третьего раздела канонического корпуса может рассматриваться как завершающий этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Эта стадия ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле относительно целостной буддийской идеологии.

Завершая описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что новейшие исследования в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили положение, выдвинутое отечественной буддологической школой, о несовпадении буддизма как популярной религии и как философской системы [5].

Буддийская религиозная доктрина может быть полностью реконструирована на основе первых двух разделов канонического корпуса. Однако для исторически адекватного понимания этой неортодоксальной доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологий, нашедшими свое отраже-

ние в философском символизме упанишад, и представленной в наиболее законченном виде в пуранической литературе.

Идеология брахманизма в «свернутом виде» выражена формулой эквивалентности атмана и брахмана, т. е. в сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и субстанции духовно-космической. В ортодоксальных религиозных системах идея этого субстанциального тождества обретает свои дальнейшие разработки и спецификации. В целом идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции, по отношению к которой индивидуальная душа в ее конкретной качественной определенности выступала лишь временным модусом. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в теистических системах наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал «освобождения» в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуального «я» (ментальной субстанции с высшим «я» как космическим творящим началом).

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип анитья — анатма — духкха (невечное — не-душа — страдание), конкретизированный в учении о «четырех благородных истинах».

Учение о «четырех благородных истинах» составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии. Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает тотальность страдания как фундаментальное свойство эмпирического существования. Принцип страдания (*духкха*) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Самый факт рождения есть, согласно первой «благородной истине», факт включения в эмпирический мир, где господствует закон причинно-следственной зависимости (*пратитьясамутпада*), подчинение которому и характеризует страдательное положение живого существа в мире.

Важно подчеркнуть, что «истина страдания» не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана человеку лишь в акте непосредственного видения (*даршана*). Акт такого видения знаменует собой первичную, чисто рели-

гиозную рефлексию, характерную для буддизма как религиозно-идеологического движения.

В плане философии страдание интерпретируется как ведущий методологический принцип, в свете которого только и может быть осмыслена религиозная прагматика системы. Эмпирический мир, атрибутом которого выступает страдание, определяется согласно доктрине как сансара — круговорот рождений и смертей, пребывание в котором для человека связано с принципиальной неудовлетворительностью существования.

Второй постулат буддийской доктрины носит название «истины возникновения страдания». Этот постулат формулируется таким образом, чтобы непосредственно указать на причины, порождающие страдание, т. е. причины существования сансары.

В качестве исходной причины упоминается «жажда», страстное стремление к переживанию чувственного опыта, т. е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие *таньха* (термин палийского оригинала) и содержит весь спектр этих значений. Жажда, таким образом, представляет собой фактор, обусловленный именно идеей «я», которая, согласно буддийской доктрине, искажает видение реальности и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру.

В формулировке второй «благородной истины», как она представлена в *Сутра-питаке,* содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии и обусловливает собой новое рождение. И здесь безусловно интересным является то, что буддийская доктрина включает в себя представление о психической трансмиграции. Последнее, конечно, не является чисто буддийской идеей. Эта идея принимается всеми индийскими религиозными системами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины и породил в буддологической литературе многочисленные недоумения — какая же сущность подвергается трансмиграции, если доктрина не признает существование души и, шире, идею «я»?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип анатма (отсутствие души), однако здесь важно отметить, что существует группа терминов, синонимически выражающих идею «я», индивида, личности (*пудгала*). Этими терминами, но на правах метафоры, и обозначалось индивидуальное сознание, динамическая целостность психики. Критике же подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой «я» превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциональное, вечное и неизменное (*ср.* атман брахманистских систем). В конечном счете, именно та-

кое вечное и неизменное «я» и указывалось в буддийской доктрине как причина страдания.

Третий постулат — «истина прекращения страдания» — вводит представление о религиозной прагматике системы. Центральное понятие этого доктринального положения — прекращение страдания (*ниродха*) — есть частичный синоним нирваны — такого состояния сознания, при котором полностью сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого неведения (*авидья*) относительно сансарного бытия и индивидуальной психики. Прекращение страдания понимается в доктрине диалектически. С одной стороны, это устранение условий, порождающих страдание, а с другой — остановка бесконечной цепи взаимообусловливающих мотиваций, связанных с иллюзорной гипертрофией «я».

Необходимо отметить, что в отличие от первого постулата второй и третий обосновываются логически — через концепцию причинно-зависимого возникновения. Эта концепция вводит практически полный набор доктринальных понятий, описывающих базисные состояния психики, соответствующие сансарному бытию. На основе концепции причинно-зависимого возникновения и развивается первичный философский дискурс как классификация метапсихологических категорий.

Логика изложения доктринальных постулатов строится с таким расчетом, чтобы подвести адепта к осознанию необходимости обрести путь (*марга*), ведущий к прекращению страдания, и четвертый постулат — «истина пути» — касается именно этого предмета. Он известен также под названием Восьмеричного Благородного Пути. Выдвигаемые здесь положения охватывают три сферы психической жизни и социальной деятельности адепта учения — когнитивную сферу (*праджня*), в которой устраняется даже бессознательная субъективная ориентация; сферу добродетельного поведения (*шила*), включающую наряду с непосредственными поведенческими актами также помыслы, мотивы и вербальное поведение, и сферу монашеской духовной практики — сферу буддийской йогической психотехники (*самадхи*).

Таким образом, Восьмеричный Благородный Путь синтезирует все три аспекта буддийской религиозной идеологии.

Как уже отмечалось, постулаты доктрины в неизменном виде признавались всеми школами и направлениями в буддизме, и, следовательно, различие между ними лежит не в сфере интерпретации четырех благородных истин. Мировозренческий водораздел между двумя магистральными течениями в русле буддийской идеологии — Хинаяной и Махаяной — проходит через пункт осмысления социальной значимости религиозной прагматики учения.

* * *

Обратимся теперь к анализу общественной роли тех религиозных идеалов, которые были выдвинуты внутри буддийской идеологии на этапе активной миссионерской деятельности. Религиозный идеал в буддизме никогда не рассматривался как некая недостижимая абстракция, он представлял собой определенную нормативную установку, задающую направление для индивидуальной реализации религиозной прагматики.

Одновременно с этим религиозный идеал существенно воздействовал на содержательный аспект соотношения религии и философии в рамках различных аспектов буддизма.

Хинаяна (Малая Колесница, или Малый Путь), как уже отмечалось нами в предыдущем параграфе применительно к Стхавираваде, выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны — идеал архата или пратьекабудды. Социальный аспект идеала архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу реализации индивидуальной культовой психотехнической практики. Именно в силу этого утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделявшего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян.

В русле хинаянской традиции — помимо Тхеравады и Махасангхики — в Индии выдвинулись по меньшей мере еще две крупнейшие школы, сыгравшие затем большую роль в распространении буддизма за пределы субконтинента — Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика.

Первые упоминания о Сарвастиваде относятся еще ко времени Третьего Собора в Паталипутре (III в. до н. э.), и вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей этой школы обусловливался в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся фигуры, как Васумитра, Васубандху и Сангхабхадра больше сделали именно для распространения философских воззрений Сарвастивады [6].

Саутрантики, в отличие от Сарвастивады (Вайбхашики), возводили к основателю учения только два первых раздела канонического корпуса, и хотя они признавали разновидность текстов, называемых *Абхидхарма-питака*, но считали, что это — тематические собрания высказываний, рассеянных в *Сутра-питаке*. Для них Абхидхарма Сарвастивадинов была не «словом Будды» (*буддхавачана*), но результатом труда отдельных традиционных ученых (*шастракара*) и учителей. В силу этого Саутрантики не признавали за *Абхидхарма-питакой* канонического статуса.

Свои религиозно-философские воззрения Саутрантики строили исключительно на основе сутр. Но сутры не были приурочены, как уже подчеркивалось ранее, для систематического изложения буддийского религиозного мировоззрения, и поэтому между ними и трактатами *Абхидхарма-питаки* обнаруживались определенные рассогласования в употреблении и интерпретации терминологии. Главная историко-культурная заслуга Саутрантики состояла в разработке логических принципов установления достоверности, посредством которых и разрешались противоречия, существовавшие между различными разделами канонического корпуса и последующими шастрами.

Преимущественно рационалистическая ориентация представителей хинаянских школ, их жесткое следование реализации идеала архатства и социальная ограниченность вызвали на рубеже новой эры обострение критики со стороны определенной части буддийской общины.

Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить, прежде всего, *Саддхармапундарику, Ланкаватару, Вималакиртинирдешу* и сутры праджняпарамитского цикла. Эти первые среди бесчисленных махаянских текстов были положены в основу канона Махаяны, который, однако, так и не был систематизирован [7].

Последователи Махаяны рассматривали эти тексты как реализацию глубинного содержания учения Будды. Сравнительно позднее их появление объяснялось носителями традиции как «раскрытие сокровенного смысла в должное время». Махаяна, таким образом, не может рассматриваться нами как типологический аналог европейской религиозной реформации, поскольку выдвинутые ею положения интерпретировались самими махаянистами лишь как дальнейшая разработка «первично явленной» доктрины (учение о «четырех благородных истинах», формула причинно-зависимого возникновения и т. д.).

Самый термин «Махаяна» (Великий Путь, или Большая Колесница) обозначал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без принятия монашеских обетов, которые объявлялись необязательными для достижения просветления. Небезынтересно еще раз отметить тот широко известный факт, что именно махаянисты начали впервые употреблять по

отношению к своим оппонентам — представителям элитарных монашеских сообществ — наименование «Хинаяна». Сами же эти представители, строго придерживавшиеся концепции архатства, термином Хинаяна в качестве самоназвания никогда не пользовались.

Как мы говорили в предыдущем параграфе, уже в период оформления Махасангхики — исторического прообраза Махаяны — на первый план выдвигается интерпретация фигуры основателя учения как локоттара, т. е. того, кто запределен чувственно воспринимаемому миру. Будда рассматривается теперь как персонификация универсальной космической истины. Такая трактовка способствовала возникновению концепции трех тел Будды. Историческое лицо — Будда Шакьямуни — выступал для махаянистов в качестве земного воплощения, смысл которого состоял в том, чтобы «протянуть руку помощи — изложение истинного учения».

В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — учение о бодхисаттвах. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологеме Махаяны — «великое сострадание» (*махакаруна*), сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва, согласно махаянским представлениям, — это существо, достигшее просветления, но давшее обет оставаться в сансарном мире ради спасения всего живого от бесконечного круговорота рождений и смертей. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи (тела учения). Так, например, Маньджушри олицетворял его мудрость, а Авалокитешвара — сострадание [8].

Критика принципа архатства Хинаяны получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (*бодхи*). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и праджни (различающего знания) не есть единственный путь к нирване. Неустанное взращивание добродетелей: безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т. п. — объявляется махаянистами столь же эффективным способом достижения просветления. Это открывало широкую дорогу к религиозным идеалам буддизма не только для привилегированных — относительно возможности получения традиционного образования — групп населения, но также и для представителей низших каст, в брахманистской социальной системе не имевших к образованию доступа.

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок Махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами — Мадхъямикой (Шуньявадой) и Виджнянавадой (Йогачарой). Фундаментальные концепции Мадхъямики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского круга и сочинениях настоятеля монастыря Наланды Нагарджуны (II в. н. э.) и Арьядевы[9] (III в. н. э.). Религиозно-философское учение ранней Виджнянавады представлено в *Ланкаватаре* и *Сандхинирмочанасутре*.

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько поистине выдающихся теоретиков буддизма, способствовавших не только распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики и, в особенности, в учение о диалектике[10].

Своего расцвета в Индии буддизм достигает в V—VIII вв. В течение следующих столетий начинается его постепенный упадок. Причины этого явления не изучены в достаточной мере и до настоящего времени. При данном уровне наших знаний едва ли представляется возможным выделить какую-либо одну ведущую причину. В литературе вопроса среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на индийском субконтиненте, указываются следующие: активное возрождение теистических направлений индуистской идеологии; возникновение и широкое распространение популярных форм буддизма, обесценивших в итоге первоначальный религиозный идеал, понимание смысла которого было невозможно без изучения сложных философских трактатов, и, наконец, массированные мусульманские вторжения, в результате чего были уничтожены практически все крупные центры буддийской учености.

Внутренние социальные причины упадка буддийской религиозной идеологии еще ждут своего раскрытия.

* * *

Подведем итоги изложенному. Буддийская каноническая литература делится, как мы показали, на три раздела, соответствующих трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанной на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось исключительно для монашеских сообществ, а позднее и для тех

немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной прагматики системы (идеал просветления). И, в-третьих, это собственно философия. Такая структура буддизма нашла свое соответственное отражение в трех разделах буддийского канонического корпуса — *Сутра-питаке, Виная-питаке* и *Абхидхарма-питаке*.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция «секта—ортодоксия» неприменима к интерпретации этих идеологических явлений на ранней стадии их функционирования. Доказательством данного положения может, в частности, служить практически полная идентичность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как непосредственная рефлексия на положения доктрины, зафиксированные — в конспективной форме — в специальных терминологических списках (матриках). Цель философствования на этом этапе состояла по преимуществу в логико-дискурсивной интерпретации доктринальных понятий (идеологем), в упорядочении полисемантических контекстов их употребления в *Сутра-питаке*. Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса — *Абхидхарма-питаки*, который нетождествен в различных версиях канона. Этот факт объясняется различием традиций в логико-дискурсивной интерпретации, имевших место в разных буддийских монашеских сообществах.

Итак, первичная установка буддийского философствования в доклассический период была по преимуществу, выражаясь языком европейской культурологии, герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, не редуцируемое к доктрине. Для прояснения этого положения надо иметь в виду, что реализация религиозно-доктринальных целей была неразрывно связана в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Эта последняя опиралась на положения *Виная-питаки*, но не сводилась, однако, только к внешней монашеской дисциплине. Она представляла собой прежде всего набор методов изменения индивидуального сознания (*самадхи*). Эта работа с сознанием хотя и производилась в ракурсе религиозной прагматики системы, тем не менее может быть рассмотрена нами как своеобразная традиционная методика психофизической регуляции, в ходе которой осуществлялось направленное изменение субъекта, достигалась личностная самонейтрализация.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает йогу — именно как набор методов работы с сознанием — в круг теоретической рефлексии. Важно отметить, что в различных монашеских сообществах все эти методы работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность, и это требовало философских обоснований.

Таким образом, в рамках буддизма начинают складываться основы традиционной теории сознания, которая становится затем смысловым ядром буддийской философии в целом. Если доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, то буддийская йога выступала в роли экспериментальной системы соотнесения тех либо иных метапсихологических концепций. Философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы.

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики, и этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Эта полемика послужила серьезным стимулом к взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию терминологического аппарата языка описания в соответствующих противоборствующих системах. Одновременно с этим нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-дискурсивную интерпретацию, и эта интерпретация создается не ради более полного уяснения религиозной прагматики, но уже в целях построения единой целостной философской картины мира, которая, однако, не должна была расходиться с положениями доктрины.

Таким образом, буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма и может рассматриваться с известной степенью

отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь, доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См. E. Lamotte Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958. S. 119.
2 См. A. Banerjee. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. С. 28—36.
3 См. P. Demiéville. Un fragment sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādins. JA. T. 249, fasc. 4. P., 1961.
4 О матриках подробно см. В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.
5 См. О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии, Пг., 1918. С. 48.
6 См. J. Takakusu. Life of Vasubandhu by Paramārtha. T'oung Pao. Seria II. Vol. V. 1904.
7 См. E. Conze. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951. С. 123—125.
8 См. там же. С. 67—68.
9 См. Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. facs. I. С. 109—116.
10 См. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1930. С. 31—40.

Е. А. Торчинов

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЙСКИХ И ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА»)

Прежде чем говорить об исторически осуществлявшемся в Китае в ходе становления буддийской традиции взаимодействии между традиционной для китайской культуры космологией и буддийскими представлениями о мире, следует рассмотреть два вида космологии в типологической перспективе. Для этого необходимо сопоставить основные характеристики буддийских и собственно китайских представлений о мире.

Из них наиболее значимыми являются космогония и связанные с ней концепции времени, космография и помещенные в космологический контекст представления о социогенезе и статусе идеального правителя. Но прежде необходимы общие замечания, связанные с характеристикой космологических представлений традиционного Китая и буддизма [1].

Во-первых, вся буддийская космология помещена в идеологический контекст, созданный важнейшими доктринальными положениями буддизма, и прежде всего — доктринами сансары и кармы. Тройственный мир буддийской космологии порожден безначальной кармической активностью живых существ, которая вновь и вновь воссоздает его после завершения очередного космического цикла, великой кальпы (кит. *цзе*). Это мир непрестанных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой того или иного существа, характеризуемый страданием (*дуккха*) и непостоянством (*анитья*). Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круга смертей—рождений и достижения освобождения — нирваны. Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на высших своих уровнях остается сферой профанического существования в отличие от нирваны. Поэтому важно отметить, что религиозная цель буддизма — достижение освобождения — отнюдь не реализуется в повышении уровня или статуса существования в границах тройственного психокосма, а предполагает радикальный выход за его пределы через психотехническую практику, осуществляющую коренную трансформацию сознания верующего и приостановление его кармической активности, которая в конечном итоге оказывается причиной не только его сансарного существования, но и источником всего космоса в целом.

Во-вторых, необходимо отметить психологизм буддийской космологии. Само определение мира как форм существования живых существ вместе с миром-вместилищем указывает на психоцентричность этого космоса, создающегося кармой живых существ и рассматривающегося только в соотнесенности с ними. Строго говоря, три мира буддизма со всеми его местопребываниями есть не что иное, как уровни состояний сознания живых существ и соотнесенные с ними планы существования.

Наиболее четко учение о мирах как ступенях медитативного сосредоточения проявляется в описании мира форм и не-форм (последний из которых даже лишен местопребываний, поскольку нематериальные дхармы лишены пространственного расположения). Мир не-форм поэтому выступает как состояние сознания в чистом виде без какого-либо объективного коррелята, или «вместилища», этого состояния.

В-третьих, это мир циклических разрушений и воссозданий, не захватывающих только высший уровень (четвертого медитативного сосредоточения) мира форм и мир не-форм.

Совершенно иной тип представлений о мире характерен для традиционной китайской космологии.

Во-первых, чувственный космос выступает и для конфуцианства, и для даосизма в качестве единственной реальности, которая не сопоставляется с какой-либо принципиально иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и потому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей или же на небе, во «дворцах Полярной звезды».

Конечно, представление о прежденебесных эманациях Дао предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее можно соотнести с буддийскими миром форм и миром не-форм, нежели с нирваной в оппозиции «сансара—нирвана».

В целом мир по китайским представлениям делится скорее на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир «отсутствия» (*у*) и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*ю*). Данное членение мира закреплено неоконфуцианской оппозицией «*син эр шан*» (над оформленностью) и «*син эр ся*» (под оформленностью). Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного нерасчлененного состояния мира и космоса множества вещей — существ.

В целом (особенно, если речь идет о даосской религиозной традиции) два данных уровня могут быть сопоставлены с «чувственным миром» (*кама дхату*) и мирами форм и не-форм буддизма, а даосские небожители — с божествами (*дэва*) буддийской традиции. Однако отсутствие оппозиции «нирвана — сансара» в Китае предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим возможным для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарных, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал архат — освобожденный, достигший нирваны святой.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическим началом, достижение «единотелесности» (*и ти*) с универсумом [2].

Интересно, что в отличие от буддизма в китайской традиции членение космоса по вертикали было разработано зна-

чительно менее, чем по горизонтали («восемь сторон», «пять сторон», «девять областей» и т. д.) [3].

Во-вторых, в отличие от буддийского психологизма в китайской космологии всецело господствовал натурализм и так называемый «религиозный материализм» (Л. Фейербах). Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ была невозможной. Невозможным было и соотнесение (во всяком случае, теоретически осознанное) различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее психическое могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам) [4].

В-третьих, добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных миров.

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкий параллелизм обнаруживается между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза). Однако для китайской традиции характерна качественно иная, значительно более высокая степень сакрализации монарха, нежели для буддийской доктрины Чакравартина.

Здесь же следует кратко коснуться еще одной проблемы — вопроса о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является одним из важнейших постулатов буддизма. С другой — все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, пустотность, бессущностность). Тем не менее состоявшееся утверждение буддийской традиции в Китае свидетельствует и об усвоении доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как отправная точка для достижения освобождения (нирваны), а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и трансформаций. Принципиально новой была для китайцев и идея повторных смертей и рождений, идея, казавшаяся им скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворенности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о выживании духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина

физического бессмертия святых), учение о карме и чередующихся смертях — рождениях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах. При этом существования именно физического, что гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного начала» (*шэнь бу ме*) в V—VI вв.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования также не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от . . .», сколько к «освобождению для. . .». В этом кроется и одна из причин предпочтения китайских буддистов, отдаваемого Махаяне (с ее идеалом просветления, бодхи), а не Хинаяне с идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникала в Китай. Сама концепция «просветления» в Китае (школы тяньтай, хуаянь, чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествления индивидуального сознания со всеобщностью бытия. Эти школы во многом опирались на традиционный китайский натурализм, предполагавший взгляд на мир как единый организм, с которым должен стать «единотелесен» (*и ти*) совершенный мудрец.

Таким образом, при всем несходстве космологий китайской традиции и буддизма, определенные структурно-типологические параллели между двумя представлениями о мире выделить можно. Но здесь правомерен вопрос о том, как оценивались два типа космологических представлений самими носителями традиции. Для ответа на него обратимся к трактату китайского мыслителя IX в. Цзун-ми (780—841) «О началах человека» (Юань жэнь лунь) [5].

Трактат Цзун-ми представляет собой традиционный историко-философский текст, в котором рассматриваются различные небуддийские (конфуцианство и даосизм) и буддийские учения, располагаемые автором в их иерархической последовательности по принципу от менее правильного, несовершенного и частного к более правильному, совершенному и общему. Поэтому, исходя из апологетических посылок, Цзун-ми начинает трактат с конфуцианства и даосизма, потом рассматривает хинаянский и классический махаянский буддизм и заканчивает его рассмотрением китайской буддийской школы хуаянь.

В разделе, посвященном буддизму Хинаяны (точнее, в автокомментарии к нему), Цзун-ми анализирует буддийскую космологию, разработку которой он считает специфически хинаянским вкладом в буддийское учение и соотносит ее

с традиционной китайской космологией, которую он воспринимает как исключительно даосскую.

Цзун-ми в полном соответствии с буддийской традицией считает кармическую активность живых существ причиной их пребывания в круговороте сансары и условием существования самого сансарного мира. Он проводит параллель между повторяющимися индивидуальными циклами смертей — рождений и космическими циклами возникновения, разрушения и нового возникновения мира.

Космогония[6] в изложении Цзун-ми (при ее рассмотрении он ссылается на некий «гимн» — «*сун*», который, однако, не называет) практически совпадает с классическими абхидхармистскими текстами.

В бесконечном пустом пространстве поднимается ветер, сгущающийся до прочности алмаза. Затем льющийся из облаков дождь создает слой воды на круге ветра, после чего начинается творение обиталищ живых существ сверху вниз — от мира Брахмы до адов. Земля формируется после появления божественных миров. Из ветра и вод создается мировая гора Сумеру, из водной мути — семь окружающих ее гор, а затем четыре материка и все остальное, вплоть до адов преисподней и мирового (внешнего) океана, окружающего четыре материка.

Вслед за этим начинается появление живых существ, опять-таки сверху вниз. Люди вначале питаются «земляными лепешками и тростником», а затем переходят к земледелию, и у них появляются огромные запасы риса. Это время всеобщего изобилия. Позднее, после разделения мужского и женского полов, появления собственности («размежевание полей») устанавливается государственная власть.

Интересно, что говоря о доисторическом периоде человечества, Цзун-ми обращается к китайской традиции с ее мифами о «золотом веке» и совершенномудрых императорах. Так, он утверждает, что вплоть до эпохи трех августейших государей (*сань хуан*), т. е. трех мифологических монархов-культурных героев, люди жили в пещерах, занимались собирательством и не умели разводить огонь (китайская традиция приписывает изобретение огня «императору» Суй-жэню).

В те времена не было письменных знаков, отмечает Цзун-ми (изобретение письменности приписывается другому мифологическому императору — Фу-си и его министру Цан Се), и поэтому знания современных людей о них недостоверны, поскольку не опираются на письменные источники. Отсюда и разногласия между буддийскими и китайскими сочинениями относительно деталей жизни первых людей, хотя в целом, отмечает Цзун-ми, они согласны между собой. Подобное отношение Цзун-ми к китайской традиции вполне понятно, по-

скольку для нее, так же как и для индийской, характерны такие культурные универсалии, как представление о «золотом веке», социогенный миф, различные концепции происхождения государства. Среди последних в Китае выделялись две. Первая (даосская) рассматривала происхождение государства как следствие утраты изначальной природы, отступления от Дао, «обман умными глупых и принуждение сильными слабых». Поэтому социальный идеал даосов относился ими как раз к эпохе, предшествовавшей появлению «совершенномудрых государей», которые действовали уже в условиях отступления от «истинного пути».

Вторая (конфуцианская, к которой в известной степени в данном отношении были близки легисты — *фа цзя* и моисты) рассматривала государство или как основной цивилизующий фактор, или как условие установления порядка в догосударственном хаосе всеобщей борьбы для охраны интересов всего общества в целом.

Оба эти подхода были в известном смысле близки буддийскому, поскольку, согласно абхидхармистской традиции, влечение людей к чувственным удовольствиям (прежде всего к пище) привело к тому, что они утратили богоподобность (подобие существам мира форм) и у них появилась собственность, а отсюда и воровство, для борьбы с которым и охраны возникшей собственности был избран первый царь. Следовательно, более совершенным было догосударственное состояние человечества, но появление государственной власти тем не менее было не причиной упадка, а его следствием и условием упорядочивания общественных отношений, пришедших в расстройство в результате роста влечения к чувственным удовольствиям и эгоизма.

Подобного рода совпадение буддийского и традиционно китайского подхода к социогенезу было для Цзун-ми и других буддийских мыслителей важным доказательством универсальности буддийского учения, тогда как расхождение в деталях легко объяснялось отсутствием письменных источников и несовершенством человеческой памяти.

Цзун-ми вводит в свое рассмотрение космологии понятие кальп (*цзе*) возрастания (*цзэн*) и убывания (*цзянь*). В традиционной буддийской космологии кальпы возрастания и убывания — условные меры времени для всех четырех этапов существования космоса. Их названия связаны с периодами убывания и возрастания срока человеческой жизни (между бесконечно долгим, т. е. не поддающимся исчислению, и десятилетним сроком).

Цзун-ми соответственно и разделяет весь космический цикл на четыре кальпы, каждая из которых состоит из двадцати «промежуточных кальп возрастания и убывания». Че-

тыре же основные кальпы — это периоды «формирования» (космогенеза), «пребывания» (существования мира), «разрушения» (его гибели) и «пустоты» (период отсутствия мира до начала нового цикла).

Но самое интересное в космологическом фрагменте Цзун-ми — это его попытка непосредственно соотнести буддийскую и даосскую космологию. При этом Цзун-ми, разумеется, исходит из апологетической задачи — обосновать превосходство буддизма перед даосизмом. Поскольку в традиции китайского буддизма использовалось понятие «Дао» в смысле истинного бытия, то и Цзун-ми не отвергает его. Так как для него, как представителя школы хуаянь, неприемлема даосская интерпретация понятия «Дао», он оговаривает это различие.

Для Цзун-ми «Дао» — синоним «Татхагатагарбхи» (*Жулай цзан*) как высшей реальности и источника — субстрата всех эмпирических форм сознания. Это — субстанция, атрибутами которой являются «покой, всеозаряющий свет, духовность и вездеприсутствие». Поскольку космологический фрагмент трактата Цзун-ми находится в главе о Хинаяне, он не разъясняет этих характеристик и прямо противопоставляет «Дао», о котором говорит Лао-цзы, «истинному Дао» буддизма хуаянь.

Понимание категории «Дао» Лао-цзы, по мнению Цзун-ми, противоположно его буддийскому пониманию. «Дао» даосов — просто синоним пустоты и отсутствия и, по мнению Цзун-ми, неправомерно лишено положительных характеристик.

Напомним, что под «отсутствием» (*у*) в традиционной китайской философии понималось некое потенциальное, неоформленное бытие (в отличие от «наличного бытия», *ю*, оформленных «десяти тысяч вещей», всего сущего). «Отсутствие» генетически предшествовало «наличию» и в даосизме рассматривалось как обладающее более высоким онтологическим статусом, нежели «наличие». Весь же космогонический процесс рассматривался даосизмом как оформление и последовательная «дифференциация» исходного аморфного «отсутствия», называемого также «хаосом» (*хунь дунь*).

Исходя из традиционно китайского понимания «отсутствия», Цзун-ми отождествляет его с «пустым пространством» (*акаша*) буддизма. Основанием для этого является то, что и «отсутствие» (*у*), и «пустое пространство» (*акаша*) в соответствующих традициях рассматриваются как исходный пункт космогонического процесса.

Однако в буддизме акаша представляет собой только условие развертки космоса, а не материальный субстрат этого процесса (как это имеет место в даосизме). Тем не ме-

нее Цзун-ми полностью игнорирует это весьма существенное обстоятельство, что, видимо, связано с особенностями учения хуаяньского буддизма. Онтологический субстанционализм буддизма хуаянь, в полной мере усвоенный Цзун-ми, не только делал данное различие несущественным, но и просто препятствовал его обнаружению: для последователя такой сугубо китайской школы, как хуаянь, оно утрачивало свое значение.

Проводя дальнейшие параллели, Цзун-ми ориентируется исключительно на § 42 «Дао-дэ цзина», наиболее явно космогонический фрагмент данного памятника. Он гласит следующее: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает все сущее (десять тысяч вещей)».

Предлагая свою интерпретацию § 42 «Дао-дэ цзина», Цзун-ми легко устанавливает параллели между буддийской и даосской космологией.

Так, акаша рассматривается им в качестве аналога «Дао» Лао-цзы, ветер, формирующий первую опору мира для Цзун-ми — это «одно» «Дао-дэ цзина», единая аморфная пневма, первозданный хаос. Златоцветные облака, из которых начинает идти дождь, создающий вторую, водную опору мира, для Цзун-ми оказывается аналогией Великого Предела (*тай-цзи*), т. е. выделившихся из единой пневмы *инь-ци* и *ян-ци*, тогда как сам льющийся вниз дождь — сгущающаяся «отрицательная пневма» *инь-ци*, образующая землю, пребывающую первоначально в виде растворенной в воде мути. Все расположенные над землей миры («миры от небес Брахмы до Сумеру») — это небо, образованное «положительной пневмой» (*ян-ци*). Этап космогенеза от появления небес Брахмы до формирования земли соответствует, согласно Цзун-ми, периоду даосской космогонии, обозначенному «Дао-дэ цзином» фразой «Одно рождает два». Следующий этап — появление человека, который первоначально был подобен небожителям: «Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождают три», — так Цзун-ми проводит дальнейшие аналогии.

В период, прошедший от питания людей «земляными лепешками», «земляными пирогами» до их окончательного огрубления и порабощения влечениями и привязанностями, утверждает Цзун-ми, появляются все прочие живые существа и вещи: «Это как раз [тот период, о котором говорится]: «Три рождают все десять тысяч вещей».

Однако на этом проведение параллелей между буддийской и даосской космологией не прекращается, ибо Цзун-ми от констатаций параллелей переходит к сравнительной оценке двух видов космологии, которой он и завершает космологический фрагмент своего трактата. В оценке Цзун-ми наибо-

лее отчетливо проявились его апологетические установки как буддийского мыслителя.

Цзун-ми утверждает, что даосизм является глубочайшим небуддийским учением, а Хинаяна, к учению которой он, как уже говорилось, относит космологию, — ничтожнейшим из всех буддийских учений [7]. Последнее утверждение вполне естественно, поскольку Цзун-ми как приверженец махаянской школы хуаянь не мог не оценивать Хинаяну достаточно низко. Даосизму же Цзун-ми оказывает, видимо, предпочтение перед конфуцианством (хотя общая тенденция Цзун-ми при рассмотрении этих двух учений — анализировать их вместе как элементы единого при сопоставлении с буддизмом собственно китайского идеологического комплекса) из-за достаточно очевидного религиозно-философского характера последнего.

Ведь даосизм как практически единственная развитая собственно китайская религия, с которой взаимодействовал буддизм, обнаруживал гораздо более и содержательных, и структурных параллелей с буддизмом, нежели конфуцианство.

Общий вывод Цзун-ми в известном смысле задан априорно вследствие его апологетической установки. Он заключается в утверждении, что даже ничтожнейшее из буддийских учений (Хинаяна) превосходит глубочайшую из «внешних» доктрин (даосизм). Следовательно, и буддийская космология, с точки зрения Цзун-ми, превосходит даосскую. Но каково же основание у Цзун-ми для этого вывода?

Цзун-ми, как уже говорилось выше, установил соответствия между даосской космогонией и буддийским учением о происхождении мира. Однако буддийская космология — учение о строении (сансарного) мира, знанием о котором буддизм отнюдь не исчерпывается, поскольку буддийская доктрина совершенно четко говорит о цели буддийского учения — спасения живого существа из этого сансарного бытия. Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его «учение о спасении» предполагало изменение статуса человека в пределах все того же сакрализованного космоса.

Следовательно, с точки зрения Цзун-ми, даосизм ограничивается только знанием о сансаре, не зная ничего о пути выхода из нее и даже не осознавая саму необходимость этого выхода. Об этом Цзун-ми говорит в предисловии к своему трактату: «Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм, о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном [от них] знают только лишь то, что единая пневма (*ци*) изначального хаоса разделилась надвое, [породив] инь и ян. Эта двоица родила три-

аду: Небо, Землю и Человека. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму».

Естественно, что подобный натурализм не мог удовлетворить такого буддийского мыслителя, как Цзун-ми. Но существовала еще одна причина, делавшая даосскую космологию в глазах Цзун-ми несовершенной. Это отсутствие в даосизме учения о множественности мировых циклов.

Цзун-ми утверждает, что даосы, называющие хаотическое состояние пневмы безначальным началом, не знают, что до этой кальпы уже было бесчисленное число мировых периодов и что в будущем они будут без конца повторяться вновь.

Цзун-ми говорит об этом так: «Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления этого мира и говорит о ней как о «пустоте отсутствия», «хаосе», «единой пневме», называет ее «безначальным началом», но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже ничтожнейшее из ничтожных буддийских учений, [учение] «Малой Колесницы», превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [доктрин].

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики» [8].

Таким образом, Цзун-ми усматривает параллели между традиционной китайской космологией и буддийскими представлениями о мире в двух случаях — это космогония и учение о социогенезе. Но если, говоря о социогенезе, Цзун-ми сводит все расхождения к отсутствию источников древнейших времен, что привело к различным версиям начала человеческого общества, то вопрос о космогонии оказывается гораздо более идеологически значимым. Именно здесь Цзун-ми формирует два тезиса, обосновывающие с его позиций превосходство буддизма перед даосизмом:

1) отсутствие в даосизме учения о сансаре и, следовательно, представление о космосе как в его неявленном, так и в развернутом состоянии как о единственной реальности. Отсюда «неполноценность» сотериологии даосизма, не знающего доктрины религиозного освобождения, и его неспособность ответить столь же полно, как буддизм, на вопрос о сущности человека и причинах его существования в этом мире;

2) даосизм ограничивается учением лишь об одном космическом периоде, не зная буддийского учения о множест-

венности мировых циклов, что также суживает религиозный горизонт даосизма, не позволяя понять космос как сансару — мир страдания, непостоянства и непрерывной цепи смертей и новых рождений.

Эти два момента, отмеченные Цзун-ми, весьма важны для понимания принципиального отличия буддийского взгляда на мир от традиционных китайских космологических представлений. Если добавить к этому упоминавшееся выше различие между китайским натурализмом и психологизмом буддийской космологии (психологизмом, не разрушившим «религиозный материализм» мифологического мышления, но сильно трансформировавшим его), то картина окажется достаточно полной. К этому можно добавить и неразработанность в Китае представлений о загробном существовании: отсутствие представлений о космических циклах не просто дополняло отсутствие веры в ту или иную форму перерождения, но и определялось им.

Интересно, что Цзун-ми отмечает и это обстоятельство, но в другой части своего трактата, где речь шла о конфуцианстве и даосизме, отсутствие в которых веры в непрерывность связанных причинными отношениями смертей и рождений оценивалась Цзун-ми как их главный недостаток по сравнению с буддизмом.[9] И данное сочетание отдельных структурно-типологических аналогий и глубоких идеологически значимых отличий обусловило сложный характер динамики взаимодействия двух типов представлений о мире в процессе становления буддийской традиции в Китае[10].

Существенно, что усвоению элементов буддийской космологии собственно китайскими учениями способствовало не только наличие каких-то совпадений, но и наоборот — еще более значимые различия. Духовная культура Китая, переживавшая острый кризис в течение первого периода интенсивного распространения буддизма, активно вбирала в себя ту новую культурную информацию, которую принес с собой буддизм, а поэтому принципиально новый взгляд на мир, принесенный с собой индийской религией, был гораздо важнее для китайской интеллектуальной элиты того времени, нежели общее с китайской традицией.

Буддизм же, напротив, склонен был подчеркивать и свое духовное родство с учением конфуцианской классики и даосских философов, чтобы облегчить процесс культурной адаптации[11]. В результате весьма существенные стороны буддийской космологии оказались введенными в глубь даосской, а потом и конфуцианской традиции, тогда как сама буддийская космология в ее классическом абхидхармистском варианте оказалась значительно менее затронутой китайским влиянием.

Последнее проявилось в большей степени на специфических истолкованиях космологических представлений в тех или иных собственно китайских буддийских школах, но и здесь абхидхармистские представления о мире оставались своего рода инвариантом, вариантами которого оказались с большей или меньшей степенью близости различные космологические учения тех или иных буддийских школ. Но в еще большей степени здесь характерно то установление аналогий со всем их идеологическим подтекстом, которое продемонстрировал Цзун-ми в рассматривавшемся выше фрагменте своего трактата «О началах человека».

Следует отметить также, что, обращаясь к рассмотрению традиционных китайских представлений, Цзун-ми занимает позицию человека, стоящего вне данной (классической китайской) культурной традиции, т. е. даже в IX в. буддизм не был полностью включен в систему традиционной китайской культуры в качестве ее равноценного компонента и воспринимал себя в качестве учения иного порядка. Именно эта позиция позволяла Цзун-ми обсуждать самые основополагающие категории китайской культуры, которые отнюдь не являлись объектом рефлексии для ее носителей. Это ярко проявилось, в частности, при анализе Цзун-ми противоречий (до него просто не замечавшихся китайской традицией) в конфуцианской доктрине «небесного веления». Эти противоречия он видит, с одной стороны, в несоответствии доктрины «веления Неба» другому важнейшему положению — об абсолютной беспристрастности Неба, а с другой — в несовместимости концепции обусловленности всего волей Неба и призывов к нравственному совершенствованию, содержащихся в китайских учениях. Если все установлено Небом, то оно не беспристрастно, ибо установило преобладание несчастий над счастьем и бедности над богатством. Если же все зависит от Неба, то филиппики китайской классики против дурного правления и призывы к исправлению нравов лишены какого бы то ни было основания [12].

Но объектом рефлексии Цзун-ми являлась не только китайская, но и индийская культура, а также сама проблема соотношения норм и ценностей двух культур. Так, говоря о соотношении буддийских и конфуцианских моральных принципов, Цзун-ми заявляет: «Поэтому Будда преподал миру учение о пяти постоянствах. Хотя в Индии форма внешнего выражения учения о них для мирян отличается от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличия и в понимании гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и под-

нимают их, а туфани (тибетцы.— *Е. Т.*) расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. Будда наказал придерживаться пяти обетов: не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не пить вина — это искренность и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа и пневмы»[13].

Таким образом, Цзун-ми рассуждает по поводу основоположений китайской культуры не с позиций индийской культуры, а как бы несколько отстраненно от той и другой, что стало возможным лишь благодаря его причастности через буддизм к той и другой культуре и определенной отрешенности от обеих.

Таким образом, в своем трактате «Юань жэнь лунь» (О началах человека) Цзун-ми предстает оригинальным мыслителем, не только стремящимся к синтезу различных направлений буддизма, но и рефлектирующего на содержание своей собственной культурной традиции. Эта особенность философии Цзун-ми оказала воздействие и на формирование неоконфуцианской философии, представители которой стремились разрешить проблемы, возникшие в результате критики Цзун-ми собственно китайских учений, исходя из самой китайской культурной традиции. Следствием этого стал неоконфуцианский синтез, обогативший конфуцианское учение достижениями даосской и, в особенности, буддийской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] При рассмотрении общебуддийских представлений о мире в данной статье использовались материалы исследования В. И. Рудого и Е. П. Островской, посвященного третьей (космологической) главе «Абхидхармакоши» Васубандху (в печати).

[2] Здесь употреблено то же слово, что и для обозначения философского понятия «субстанция», поскольку буквальное значение слова «*ти*» — тело. Помимо «единотелесности» возможный перевод сочетания «*и ти*» — «единосубстанциальность». Перевод «единотелесность» принадлежит А. И. Кобзеву.

[3] Подробнее о вопросе членения пространства в буддизме и китайской традиции см. I. Robinet. Notes preliminaires sur quelques anatomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoisme. — Incontro di religioni in Asia tra il IIIe il X sieclo. d. C. Fierenze, 1984, p. 221—227.

[4] Подробнее см. Е. А. Торчинов. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования).— Народы Азии и Африки. 1988, № 2. С. 48—51.

[5] Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека). — Тайсё синсю дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1886. Токио, 1968. Цзун-ми был одновременно патриархом школ хуаянь и чань (линия *хэцзэ*). О нем и его трактате «О началах человека» подробнее см. Е. А. Торчинов. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь).— Историко-философский ежегодник'89. М., 1989. С. 140—158. Пол-

ный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека» опубликован в альманахе «Буддизм в переводах», вып. 1. СПб, 1992. С. 72—100.

[6] Отметим, что можно привести косвенные свидетельства в пользу того, что сама китайская традиция проводила различие между космогонией (учением о происхождении мира) и космологией (учением о строении мира). Космогонические системы появились в Китае раньше космологических, что характерно для ранних стадий развития философской мысли, еще тесно связанной с мифологическим мышлением. Последнее склонно к космогонической проблематике ввиду подмены причинных объяснений генетическими. С другой стороны, в более поздних текстах космогонические и космологические рассуждения зачастую находятся в разных разделах. Примером может считаться даосская антология XI в. «Юнь цзи ци цянь» (Семь грамот из облачного книгохранилища).

[7] Данное утверждение Цзун-ми связано с его безусловным пониманием самостоятельности китайской культуры во всем ее отличии от буддийской традиции. Но как мыслитель-апологет Цзун-ми стремится показать превосходство даже низшего (для него) направления буддизма (Хинаяна) над самым высшим китайским учением (даосизмом).

[8] Цзун-ми. Ук. соч. С. 709.

[9] «Если бы жизнь была стихийным получением пневмы (*ци*), а смерть — ее спонтанным лишением, то кто бы тогда [после смерти] мог стать духом или демоном? Тем не менее, если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после [физической] смерти совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни». — Цзун-ми. О началах человека. Глава 1. Об уничтожении приверженности к мелкому. С. 708.

[10] Соотнесение китайских космологических понятий с буддийскими характерно и для написанных в Китае апокрифических буддийских сутр. Так, и китайская «Сутра о Трапуше и Бхаллике» (Тивэй Боли цзин), написанная в 360 г. монахом Тань-цзином в северном Китае и собранная по фрагментам японским ученым Цукамото Дзэнрю, соотносит пять буддийских обетов для мирян (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить опьяняющих напитков и не лгать) не только с пятью основными моральными категориями конфуцианства (гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность — пять постоянств), но и с космологическими принципами (пять первоэлементов, пять планет, пять цветов, пять священных гор и т. п.), рассматривая их в контексте традиционного китайского классификационизма.

Текст также гласит: «[Пять заповедей] — это корень Неба и Земли и источник всех одухотворенных существ. Когда Небо следует им, силы *инь* и *ян* приходят в гармонию друг с другом; когда Земля соблюдает их, десять тысяч вещей порождаются. Они — мать десяти тысяч существ, источник великого пути — Дао и совершенная основа нирваны». См. P. N. Gregory. The Teaching of Men and Gods: the Doctrinal and Social Basis of Lay Buddhist Practice in the Hua — yen Tradition.— Studies in Ch'an and Hua—yen.— Studies in Asian Buddhism, N 1. Honolulu, 1983, p. 258.

[11] Это характерно в особенности для первого этапа рецепции буддизма в Китае и для периодов активной антибуддийской критики со стороны тех или иных представителей государственной власти позднее.

[12] Подробнее см. Е. А. Торчинов. Буддийский философ о конфуцианстве и даосизме. — XXI научная конференция «Общество и государство в Китае», ч. 1. М., 1990. С. 154—160.

[13] Цзун-ми. Ук. соч. С. 708.

М. Е. Ермаков

ПОПУЛЯРНЫЙ КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ I—V ВВ.

(По материалам коротких рассказов «сяошо»)

Исследователь религиозных форм общественного сознания неизбежно сталкивается с тем, что явления религиозной жизни, бытующие в широких социальных средах, не вполне или вовсе не соответствуют ортодоксии, догматике, вероучению, созданным в рамках той же религиозной системы. Суть такого несоответствия находит объяснение в том, что в религиозных системах сосуществуют два уровня религиозного сознания: уровень высокой, просвещенной, элитарной религии ученого монашества и «низовой», популярный (допускаются также определения «примитивный») уровень религии мирян. Высокому, или элитарному, уровню принадлежит высокая книжность, религиозная догматика и схоластика, толкующая большой ряд философских понятий. Ему свойственны высокая степень абстракции и глубина теоретического осмысления. В его рамках творили выдающиеся религиозные умы; этому уровню принадлежат высшие достижения религиозной мысли. К этому уровню религиозного сознания, оставившему после себя огромное литературное наследие, обращены и основные усилия исследователей.

«Низовой», или популярный, уровень не обладает высокой степенью теоретической упорядоченности, присущей ученой религии. Ему недоступны философские высоты религиозной доктрины, но свойственны бессистемность и крайний иррационализм, стихийность и определенная фрагментарность. В нем слепая вера преобладает над логическим построением, чувственное восприятие — над теоретическим осмыслением, религиозная фантазия — над строгим умозаключением. В довершение ко всему «низовой» уровень опирается в основном на устную, а не письменную традицию. Те немногие литературные образцы, которые он все же создает, по обыкновению отторгаются высокой книжностью и оказываются с течением времени вовсе или частично утраченными. Последнее обстоятельство, конечно же, создает определенные трудности для исследований религии популярных форм, тем более для исследований на значительном историческом отдалении. И все же такие попытки время от времени предпринимаются, оказываются вполне удачными (исследование по средневековому народному христианству, предпринятое А. Я. Гуревичем, служит тому лучшим подтверждением [1]) и в любом случае оправданными. Ибо в конечном итоге речь идет об основной форме вероисповедания в пределах распространения мировых религиозных систем.

* * *

Китайский буддизм популярных форм, казалось бы, не самая неблагополучная сфера буддологических исследований. Интерес к ней наметился еще в прошлом веке и не ослабевает в настоящее время. Ряд публикаций, исследований, а также синологических проектов последних лет служат тому подтверждением [2]. Изучение этой проблемы в ретроспективном плане стало возможным (и широко предпринимается) во многом благодаря открытию и последующей обработке материалов храмового комплекса Дуньхуана [3]. Вместе с тем уникальные материалы Дуньхуана покрывают исторический период лишь в пределах нескольких веков на рубеже I—II тысячелетия нашей эры. Что касается популярного китайского буддизма предшествующих столетий, то этот ключевой период проникновения и адаптации буддизма в Китае до настоящего времени считается необеспеченным письменными источниками и потому «темным» для исследователя. Конечно же, ранний китайский буддизм вовсе не обделен литературой, содержащей большой набор разнообразных исторических сведений, но за одним весьма существенным исключением. Здесь мы, действительно, не находим ничего (или почти ничего), что касалось бы популярного, или «низового», китайского буддизма. И такое положение вещей ничуть не удивительно. Письменные памятники, дошедшие до нас от раннего китайского буддизма, принадлежат высокому, или ученому, буддизму и уже в силу этой принадлежности отторгают от себя все связанное с «низовым» (букв. «невежественным», «непосвященным», «мирским») буддизмом. Казалось бы, исследователю популярных форм раннего китайского буддизма не остается ничего иного, как вслед за Эриком Цюрхером «ждать открытия второго, более древнего Дуньхуана» [4].

И все же ситуация представляется нам не столь безнадежной. Китайская литература предоставляет счастливую возможность если не исчерпать проблему популярного китайского буддизма раннего периода, то внести в нее определенную ясность. Такую возможность заключает в себе буддийский короткий рассказ «сяошо». Литература этого жанра сохранилась в довольно обширных фрагментах, была по существу вновь открыта в последние десятилетия, но до настоящего времени не удостоилась того внимания исследователей, которого она несомненно заслуживает.

* * *

В период III—VI вв. из общего потока китайской исторической, философской и географической литературы выдели-

лась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников — короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из исторических сочинений, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает занимательное событие как бы само по себе, не привнося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием к его определению как сюжетной прозы.

Становление короткого рассказа «сяошо» приходится на период все возрастающего влияния буддизма на китайскую духовную жизнь. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии со временем проникают в литературу «сяошо», отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как «Ши шо синь юй» (Новое изложение рассказанного в миру) Лю И-цина (403—444) и «Соу шэн хоу цзи» (Продолженные записи о поисках духов) Тао Юань-мина (365—420). На рубеже IV—V вв. появляются сборники полностью буддийского содержания для широкой публики, призванные возбудить религиозное чувство в тех, «кто не чтит Будду», укрепить в вере его почитателей.

Сборники буддийских «сяошо» дошли до нас с существенными потерями. В труде Лу Синя «Извлечения из старинной прозы» приведена подборка сохранившихся отрывков из трех сборников буддийских «сяошо»: «Сюань янь цзи» (Записи о подлинно происшедшем) Лю И-цина — 35 сюжетов; «Мин сян цзи» (Вести из потустороннего мира) Ван Яня (ок. 450—ок. 500) — 132 сюжета и авторское предисловие; «Цзин и цзи» (Знаменитые удивительные происшествия) Хоу Бо (вторая половина VI в.) — 10 сюжетов [5]. В последние десятилетия коллекция буддийских «сяошо» существенно пополнилась благодаря публикации серии китайских сборников о бодхисаттве Гуаньшиине (Авалокитешваре), списки которых хранились в японском монастыре: «Гуаньшиинь инъянь цзи» (Записи свидетельств об Авалокитешваре) Фу Ляна (374—426), «Сюй Гуаньшиинь инъянь цзи» (Продолженные записи свидетельств об Авалокитешваре) Чжан Яня (вторая половина V в.) и «Си Гуаньшиинь инъянь цзи» (Сведенные воедино свидетельства об Авалокитешваре) Лу Гао (459—532) — 86 сюжетов в серии [6].

Буддийский короткий рассказ обращен не к просвещенному монашеству, а к буддийской пастве, адресуется мирянину, жаждущему чуда, божественной благодати, чудесного избавления, вознаграждения за свои добродетели. Составители сборников черпают свои сюжеты из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагаются на

письменные свидетельства о чудесных событиях, собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий. Короткий буддийский рассказ несет на себе определенный отпечаток устного творчества, а составитель сборника в какой-то мере напоминает нам фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что фольклорист этот, безусловно, верит в достоверность изложенного. Существенное отличие буддийского короткого рассказа от его добуддийского предшественника состоит в том, что здесь удивительное происшествие интересует составителя и предлагается читателю не само по себе, но с непременным назидательным смыслом в духе буддийских нравственных установлений.

Сборники буддийских коротких рассказов неоднородны по своему составу. В них отчетливо прослеживаются по меньшей мере четыре типа сюжетов. Кратко представим каждый из них.

Едва ли не каждый четвертый сюжет из сборников буддийских «сяошо» (не говоря уже об упомянутой выше «специальной» серии) посвящается бодхисаттве Гуаньшииню-Авалокитешваре. Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незатейливостью: Гуаньшиинь (все еще в мужском обличии) спасает страждущего от меча, кандалов, огня, водной стихии, духов, а также берет на себя функцию «дарования сыновей» [7].

Значительное место в сборниках отводится сюжетам о буддийских вотивных предметах — по преимуществу ступах, статуях, иконах, хоругвях, мощах. В контексте короткого рассказа этот ряд дополняется также буддийскими каноническими сочинениями — сутрами, становящимися, таким образом, объектом религиозного поклонения. Чудодейственная сила изображаемого (будд и бодхисаттв) переносится в буддийских «сяошо» на изображение (статуи и иконы), которое соответственно наделяется способностью благодетельствовать или карать.

Обширный класс коротких рассказов посвящен буддийским историческим деятелям: монахам и монахиням, подвижникам и подвижницам. Эти сюжеты отмечены определенными житийными чертами и по обыкновению сводятся к описанию необычайных происшествий, случившихся с подвижником, разного рода чудес, вызванных или сотворенных его усилиями [8].

Последний обширный класс сюжетов буддийских «сяошо» находит прямую аналогию (причем, весьма близкую) в жанре «загробных видéний», широко бытовавшем в популярной литературе средневекового христианства. Обычная сюжетная схема здесь такова. Персонаж — точно указано его имя, ме-

сто рождения, родословная и род занятий — заболевает и находится при смерти. Через некоторое время (обычно от двух до семи дней, но не позже акта захоронения) он оживает и рассказывает о своих злоключениях на том свете. Кульминация его злоключений — сцена загробного суда, на котором выясняется, что ответчик доставлен в мир иной раньше отмеренного ему и зафиксированного в соответствующих книгах срока. Его возвращают на этот свет, снабдив рекомендациями и предоставив возможность осмотреть ад и рай. Обстоятельства возвращения на этот свет — в особенности проникновения в собственную, уже тронутую тленом плоть — еще одна непременная принадлежность буддийских «загробных видений» [9].

Своеобразной разновидностью жанра загробных историй могут быть представлены сюжеты, рассказывающие о визитах в сей мир обитателей потустороннего мира: будд и бодхисаттв, либо простых обитателей, явившихся, чтобы наставить своих родственников в вере, заручится их поддержкой, предостеречь от неверия и заблуждений.

Таков в самых общих чертах тот исходный материал, который позволит нам совершить краткий экскурс в ранний китайский буддизм популярных форм. Но прежде внесем некоторые уточнения в само понятие «популярный буддизм», или «буддизм популярных форм», применительно к избранному нами кругу источников.

* * *

Среди персонажей буддийского короткого рассказа мы находим крестьянина и воина, купца и монаха, придворного сановника и императора. Основным же действующим лицом выступает здесь, конечно же, чиновник низшего, среднего, а иногда и высокого ранга. К числу последних принадлежат и сами авторы-составители основного ряда сборников. Автор «Мин сян цзи» принадлежал к чиновникам если не высшего, то определенно высокого ранга и своей образованностью этому рангу вполне соответствовал. Указание на то, что Ван Янь пробовал свои силы в составлении исторического труда в стиле традиционного летописания «Сун Чунь цю» (Весны и осени династии Сун), служит тому лучшим подтверждением [10]. К той же страте чиновников и литераторов принадлежали другие авторы-составители сборников буддийских «сяошо»: Фу Лян, Чжан Ян и Лу Гао происходили из семей влиятельных сановников, сами занимали придворные должности, были известными литераторами; Хоу Бо, составивший свой сборник по приказу императора династии Суй (581—

618) Вэнь-ди (581—604), служил в должности придворного историографа. Лю И-цин — племянник основателя династии Сун императора У-ди (420—423), линьчуаньский принц Кан, выпадает из этого ряда по признаку социальной принадлежности, но его достоинства как ученого и литератора, быть может, наиболее очевидны [11].

Выясняется, таким образом, что ни авторы-составители, ни их основные персонажи не могут быть отнесены к представителям китайских социальных низов или к безымянным творцам устного народного предания. В итоге мы сталкиваемся с довольно странным противоречием: создатели сборников буддийских рассказов, их основные персонажи (и, вероятно, читатели) относятся к китайскому ученому сословию, но в своем буддийском мироощущении тяготеют к примитивным формам религиозного сознания, оказываются ближе к непосвященному, темному мирянину, мало сведущему в буддийских догмах, нежели к ученому монаху, усвоившему буддийскую премудрость. Было бы соблазнительным и отчасти верным искать выход из этого противоречия в особой предрасположенности жанра «сяошо» ко всякого рода удивительному, необычайному, сверхъестественному. И все же основной довод видится нам в ином. Буддийская образованность обычно приобреталась неустанными занятиями под руководством ученого наставника в продолжение десяти и более лет послушничества и предполагала углубленное знание буддийской догматики, канона, монашеского устава, особый, предельно строгий образ мыслей. Адепты, так и не сумевшие приобрести буддийскую образованность в полном объеме (будь то безграмотный крестьянин, чиновник-грамотей и даже неуч-монах, без которых, конечно же, не обходилось в монашеской общине), исповедовали буддизм в единственно доступной для них упрощенной, примитивной форме.

Отказавшись от общепринятого определения «народный» и тем более «простонародный», мы, тем самым, подчеркиваем, что явление, представшее перед нами в буддийском коротком рассказе, обладает предельно широкими параметрами, в значительной мере не связанными (точнее сказать, не впрямую и не единственно связанными) с сословной принадлежностью и другими социальными факторами. Помня о том, что в исторической реальности принадлежность к монашеской общине не гарантировала от обскурантизма и неосведомленности, мы избегаем также и принятой в западной синологии классификации, разделяющей китайский буддизм на «институализированный», т. е. буддизм монашества, и «диффузный», т. е. мирской буддизм [12]. Нам представляется, что определение «популярный» более полно и точно отражает содержание рассматриваемого нами явления. К такому опреде-

лению склонялась классическая русская буддология в лице О. О. Розенберга; к нему, пройдя долгий путь терминологических ухищрений, возвращается (судя по публикациям последних лет) и современная западная синология.

* * *

Буддизм образца «сяошо» разительно отличается от основательно изученного и в какой-то мере привычного для нас буддизма ученых трактатов, высокой книжности, философского буддизма. Ортодоксальному буддизму было, в частности, чуждо понятие «душа» как некая внематериальная субстанция, присутствующая при жизни человека и после его смерти. Здесь господствует представление об отсутствии души — «анатман», опирающееся на теорию дхарм. Литература буддийского короткого рассказа, казалось бы, мало приспособлена к изложению теоретических построений. И все же ряд представлений, а именно базовая триада, образующая идейную основу популярного китайского буддизма, прослеживается здесь довольно отчетливо. Ключевым в этой триаде становится представление о душе приблизительно в том же виде, в каком оно существовало в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере в середине I тыс. до н. э., человек есть сочетание небесной субстанции, заключенной в душе *«хунь»*, и земной субстанции, заключенной в душе *«по»*. Предполагалось, что *«по»* возникает в момент зачатия, а *«хунь»* при рождении; гармоническое сочетание этих субстанций нарушается в период болезни, во время сна, а окончательно при смерти. После смерти *«по»* вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом *«гуй»*, а *«хунь»* возносится на небо, превращаясь в доброго духа *«шэнь»*. Превосходной иллюстрацией к сказанному служит следующий сюжет из буддийского сборника «Мин сян цзи»:

«Сыма Вэнь-сюань, уроженец Хэнэй, истово верил в закон Будды. В девятом году под девизом правления Юань-цзя (433), когда семья была в трауре по покойной матушке, скончался младший брат Вэнь-сюаня. Через пятнадцать дней у таблички с именем покойного Вэнь-сюань увидел своего брата таким же, каким он был при жизни. Тот извивался в корчах и издавал стоны, слезно моля накормить его. Вэнь-сюань дал ему поесть, но сказал при этом: «При жизни ты осуществлял десять добродетелей [13]. Согласно сутрам, ты должен был обрести рождение на небе или же на стезе людей.

Отчего же ты родился среди демонов?!» Задумавшись, тот согласно кивал головой, но так ничего и не ответил.

Ночью во сне Вэнь-сюань вновь увидел своего брата. Тот молвил: «Я при жизни осуществлял десять добродетелей и удостоился переродиться на небесах. Тот демон-гуй, что появился утром у алтаря,— это голодный дух-скиталец, а не я сам. Опасаясь, как бы Вам не впасть в заблуждение, я пришел Вас вразумить».

Наутро Вэнь-сюань позвал монахов вращать *Шурамгама-сутру* и приказал слугам схватить и связать голодного духа. Тогда дух скрылся под алтарем, а затем выскочил в дверь. При этом вид его был отвратителен. Все семейство страшно перепугалось, принялось криками отгонять его прочь. А дух все повторял: «Я голоден и хочу есть!». Прошло много дней, прежде чем он исчез» [14].

Этот весьма любопытный сюжет содержит по существу полный комплект традиционных китайских представлений о душе. После смерти младшего брата его душа «*хунь*» воспарила в небо и пребывает в райском блаженстве, а душа «*по*», вероятно, не упокоенная должным образом (быть может, был нарушен обряд похорон), голодная скитается в мире людей.

Простыми, но несомненно действенными средствами буддийского короткого рассказа парируются любые попытки поставить под сомнение существование души и поколебать веру в ее бессмертие. Один из персонажей, в духе конфуцианского рационализма отрицавший бессмертие души («душа и тело после смерти полностью исчезают»), умирает, а потом ненадолго возвращается в сей мир, чтобы поведать своему другу: «Я только сейчас понял, что учение Шакьямуни не ложно. Душа существует после смерти, и я получил тому доказательство» [15].

«Неуничтожимость» души подтверждается всем сюжетным рядом буддийских «сяошо», но в первую очередь теми эпизодами из сюжетов «загробных видений», которые рассказывают о возвращении с того света и живописуют натуралистические подробности воссоединения души с телом:

«Чжан-хэ прибыл с того света домой. Его отвратил идущий от тела трупный запах, и он не пожелал соединиться с ним. Он стоял у изголовья, когда младшая сестра сзади толкнула его. Чжан-хэ упал ничком на труп и сразу ожил» [16].

Представления о душе тесно связаны с культом предков — едва ли не важнейшим элементом традиционных китайских верований. Чужеземная религия, исключившая культ предков из сферы своих интересов, вряд ли могла рассчитывать на широкий приток китайских адептов. По ряду рассказов мы можем судить, что уже в IV—V вв. буддизм

внедрился и освоил эту важнейшую сферу китайской духовной жизни. Буддийское монашество активно участвует в отправлении культа предков, а буддист-мирянин, озабоченный участью предков в загробном мире, пользуется широким набором соответствующих средств: участие в буддийских обрядах, совершаемых во благо усопшим предкам; накопление религиозных заслуг для последующей передачи покойным; пожертвования монашеской общине, которые могут быть переведены на счет усопших и т. д.

* * *

Итак, представления о душе становятся идейным основанием популярного китайского буддизма, одной из трех его базовых идеологем. Следующий элемент этой триады — идея загробного воздаяния. Ее коррелятом в ученом классическом буддизме является понятие кармы, обладающее сложным теоретическим наполнением. В популярном же буддизме «карма», сведенная к идее воздаяния, во многом напоминает привычные понятия «участь», «удел», «доля» и, по замечанию О. О. Розенберга, может быть сближена в этом значении с учением о возмездии в других религиях мира [17].

В контексте короткого рассказа кульминацией темы загробного воздаяния становится сцена загробного суда. Приведем одну из таких сцен, вошедшую в сюжет «загробных видений»:

«Тай направился в город, прошел двустворчатые ворота и очутился перед черным строением этак с несколько тысяч этажей. Мужчин и женщин, старых и малых было там тоже несколько тысяч. Они стояли рядами, и служки одевали их в черные одежды. Пять или шесть служек записывали имя и фамилию каждого для представления в соответствующее ведомство. Имя Тай было тридцатым в списке. Вдруг несколько тысяч мужчин и женщин, а с ними и Тай, все разом двинулись вперед. Глава ведомства сидел, обратясь лицом к западу. Он бегло сверил списки, и Тая отправили на юг через черные ворота.

Чиновники в темно-красных одеждах сидели у большого здания и по очереди вызывали людей. Они вопрошали Тая о содеянном при жизни: «Какие ты содеял преступления и совершил какие благодеяния? И посмотрим, правда ли то, что ты скажешь! Среди людей постоянно находятся наши представители от Шести отделов [18]. Они по пунктам записывают все доброе и дурное, и упущений не может быть никаких!». Тай отвечал: «Мой отец и старшие братья служили и получали содержание в две тысячи даней [19]. Я же с моло-

дых лет был при семье, предавался ученым занятиям, и только. Не служил и не совершал преступлений». Тая послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство. Ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега. Трудился он денно и нощно без устали. Потом из чиновников водного ведомства его перевели в военные наместники, и там он узнал, что происходит в аду» [20].

Судя по приведенному отрывку, идея воздаяния воплотилась в воображении буддиста-мирянина в образе загробного суда, обладающего высшей прерогативой и компетенцией. Избранная Высшим загробным судом мера наказания и поощрения всегда справедлива (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто рано или поздно предстанет перед ним, и учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства) и определена соотношением заслуг и грехов в предшествующей жизни. Праведник вправе надеяться на райское блаженство, а грешника ожидают адские кары и последующая неблагоприятная форма перерождения. Причем форма перерождения строго соответствует содеянному грешником:

«...Покинув обитель, Тай увидел город в две тысячи ли под названием Город Меняющих Обличье. Тот, кто завершал пребывание в земном аду, получал в этом городе превращение согласно содеянному. Тай вошел в город и увидел земляное здание в несколько тысяч комнат, крытое черепицей. К каждой комнате вела улочка, а посреди города стояло высокое кирпичное здание, обнесенное разукрашенной изгородью. Там было несколько сотен служащих. Сверяясь по бумагам, они определяли губителей живых существ в бабочки-поденки, рождающиеся утром и погибающие вечером; грабителей и разбойников — в свиней и баранов, приготовленных на убой; развратников и лентяев — в журавлей и уток, кабаргу и оленя; болтунов — в гусей, сов и филинов; должников и ростовщиков делали мулами, овцами и лошадьми» [21].

Отвлекаясь от живописных подробностей, мы по поводу приведенного эпизода должны будем заключить, что идея загробного воздаяния в сочетании с идеей о бессмертии души неизбежно приводит адепта популярного буддизма к идее о переселении или трансмиграции душ. Представление о трансмиграции служит для профана-мирянина заменой или упрощенным вариантом высшей теории перерождения классического буддизма. Такого рода представления лишь в малой степени и весьма приблизительно соотносятся с догматикой ученого буддизма, но в полной мере доступны и чрезвычайно привлекательны для упрощенного мирского сознания, примитивного типа мышления.

Не следует думать, что идея загробного воздаяния была имманентна китайскому религиозному сознанию, присутствовала в нем изначально. До прихода буддизма в китайских представлениях об участи умерших преобладал сословный принцип: чем выше статус при жизни, тем бо́льшие привилегии ожидают после смерти. При этом упокоение душ умерших вменялось в обязанность потомкам, призванным надлежащим образом исполнять ритуалы похорон и жертвоприношений. Буддизм, как мы убедились ранее, успешно приспособился к культу предков, но не в ущерб принципу личной ответственности умершего (не взирая на его сословную принадлежность) за содеянное при жизни. Радения потомков способны изменить загробную участь их предка, но в весьма ограниченных пределах: только в качестве смягчающего обстоятельства на загробном суде. Введение института загробного суда и внедрение идеи загробного воздаяния являют собой предельную степень трансформации китайского массового сознания под воздействием буддизма, отражают глубинные изменения, происходившие в китайских религиозных представлениях первых веков нашей эры.

* * *

Еще одно идейное основание и последний из элементов базовой триады популярного китайского буддизма заключают в себе собственно представления о потустороннем мире. Основной материал для реконструкции таких представлений — своего рода популярной космографии раннего китайского буддизма — дают сюжеты «загробных видений». Иной мир, запечатленный в массовом сознании буддистов-мирян, свободно сочетает в себе исконно китайские представления, а также заимствованные мифологические элементы, восходящие к индийской древности. К образам, унаследованным от китайской древности, с полным основанием должен быть отнесен Небесный император, появляющийся в некоторых сюжетах в качестве Верховного владыки небесного царства. Небесный император сохраняет за собой ту же высшую позицию, что и в предшествующей системе китайских представлений о потустороннем мире, но его сентенции приобретают отчетливую буддийскую тональность [22]. Столь существенная метаморфоза, происшедшая с Верховным владыкой, еще раз указывает на то, что буддизм успешно использовал и в определенной мере подчинил себе исконные китайские верования.

В добуддийском коротком рассказе на разные лады варьируется образ водной преграды или пограничной реки, разделяющей этот и тот миры. Этот архетипический элемент

китайских мифологических представлений не теряет своего значения и в буддийском коротком рассказе.

Безусловно китайского происхождения также представления о горах Тайшань и Суншань (современные провинции Цзаньдун и Хэнань) как об обители душ умерших. В этом значении образ запредельного мира приобретает вполне реальные географические очертания. Впрочем, в ряде сюжетов фигурирует некая безымянная гора с весьма приблизительным местоположением[23]. Отдельные детали описания заставляют искать ее прообраз в горе Сумеру, которая воплощает идею мировой вертикальной оси в индийской картине мира.

Потусторонний мир буддийского короткого рассказа вобрал в себя и многие другие элементы некитайского происхождения: небеса Трайястримшас или тридцать три небесные сферы, обитаемые божествами-дэва; дворец семи драгоценностей — обитель небожителей; колесо с крючьями, прикатившее с запада карать грешников, наконец, сами божественные обитатели потустороннего мира в лице Будд Шакьямуни и Амитабхи, бодхисаттвы Авалокитешвары.

Некоторые персонажи индийской мифологии приобретают определенные китайские черты, как бы синтезировав в себе индийские и китайские элементы. Так, божества, наделенные в буддийском коротком рассказе священным титулом китайских императоров, а именно Четыре Сына Неба, в изначальной индийской традиции именовались Четырьмя Владыками-Чатурмахараджа и являлись в образе повелителя слонов на юге, владыки драгоценностей на западе, повелителя лошадей на севере, повелителя людей на востоке. Понятно, что в китайском варианте владыка Востока становится правителем Китая.

Отмеченные заимствования существенно трансформировали образный ряд традиционных китайских представлений о потустороннем мире. Главные же трансформации произошли в самой основе или структуре этих представлений. Идея загробного воздаяния, как одна из базовых идеологем популярного китайского буддизма, определила дуализм потустороннего мира, выразившийся в противопоставлении ада и рая. Взамен прежней структуры потустороннего мира, ставящей посмертный удел в зависимость от сословной принадлежности при жизни, отныне в китайском массовом сознании господствует дуальная структура, опирающаяся на буддийские моральные ценности.

По приговору загробного суда душа праведника возносится на Запад в пределы небесной Страны счастья — Сукхавати (она же Страна благоденствия, Мир покоя и радости, Чистая земля), где пребывает в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Будды Амитабхи, в окружении

бодхисаттв и небожителей. В полном соответствии с законами массового сознания понятие «нирвана», достигающее высших степеней абстракции, трансформируется в популярном буддизме в представление о рае как объекте непосредственного эмоционального переживания.

Ад становится неизбежностью для того, чьи грехи перевешивают заслуги: только испытав на себе отмеренные ему адские муки, грешник удостаивается последующего перерождения. В этом значении буддийский ад может быть с некоторыми оговорками уподоблен (и уподобляется рядом исследователей) христианскому чистилищу [24]. По прошествии нескольких веков в популярных китайских представлениях об аде утвердился культ десяти князей или правителей десяти ведомств, вершивших судьбами умерших. Первую и последнюю позиции в этом религиозно-бюрократическом культе занимают ведомства, которые, вообще говоря, соответствуют обычным представлениям об аде весьма приблизительно: загробное судилище или судебное ведомство и ведомство по возвращению грешников, отбывших наказание, в круг перерождений. Судя по некоторым эпизодам из буддийских «сяошо» (описания загробного суда и Города Меняющих Обличье), тенденция к включению этих позиций в систему представлений об аде наметилась уже в раннем китайском буддизме. Впрочем, то же можно сказать и о традиционной системе популярных китайских представлений о потустороннем мире в целом. Полагаясь на сборники буддийских коротких рассказов, мы можем заключить, что в основных своих элементах эта система сложилась уже в первые века нашей эры.

Итак, полагаясь на материалы буддийских «сяошо», мы совершили краткий экскурс в популярный китайский буддизм первых веков нашей эры. При этом нам, конечно же, не удалось исчерпать и малой доли тех возможностей, которые предоставляет исследователю буддийский короткий рассказ, содержащий обширный набор сведений об этике, культовой практике, пантеоне и других аспектах раннего китайского буддизма популярных форм.

Было бы большим преувеличением полагать вслед за авторами-составителями сборников буддийских «сяошо», что весь китайский мир жил исключительно по буддийским законам, а противники буддизма были раз и навсегда посрамлены и идейно уничтожены. Пропагастическая направленность буддийского короткого рассказа очевидна и вполне осознается нами. И все же, у нас не остается сомнений в том,

что влияние раннего китайского буддизма проникало в глубь китайского общества, распространялось на широкие социальные среды. С конца III — начала IV в. буддизм активно вторгается, а затем продолжительное время доминирует в сфере популярных религиозных представлений китайцев, в религиозной системе Китая.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. работы А. Я. Гуревича: Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981; Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989; Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

[2] Упомянем лишь некоторые из них: D. L. Overmyer. Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China. Cambridge, 1976; H. Welch. The Practice of Chinese Buddhism (1900—1950), Cambridge. 1973. Проблемы «народной» китайской религии, и буддизма в частности, заняли едва ли не главенствующее положение в международном синологическом проекте «Китайское религиозное наследие» (см. J. McRae. The Historical Legacy of Religion in China. Report on a Workshop Held at Harvard University — Journal of Chinese Religions. 1989, No 17. pp. 61—116).

[3] В обширной литературе, посвященной Дуньхуану, выделим работы отечественных исследователей; см. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прил. и слов. Л. Н. Меньшикова, М., 1984; Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Изд. текста, пер. с кит., исслед. и прим. Л. И. Чугуевского, М., 1983.

[4] См. E. Zürcher. Buddhist conquest of China. Leiden, 1959.

[5] См. Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь (Извлечения из старинной прозы). Пекин, 1963. С. 361—465.

[6] См. Макита Тайре. Рикутё коицу «Кандзэон окэн ки» — но кэнкю (Изучение вновь открытых текстов «Гуаньшиинь инъянь цзи» периода Лю-чао). Киото, 1970; Цукамото Дзэнрю. Коицу Рикутё сэндзюцу «Кандзэон окэн ки» кайдай (Вновь открытые тексты периода Лю-чао «Гуаньшиинь инъянь цзи» с аннотацией).— «Сётоку Тайси кэнкю», III, 1967. Также в японских собраниях сохранился сборник Тан Линя (?600—?659) «Мин бао цзи» (О воздаянии в загробном мире), восходящий к традиции короткого рассказа; см. Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. 51, № 2082, Токио, 1973. Подробное описание коллекции буддийских «сяошо» см. D. E. Gjertson. The early Chinese Buddhist miracle tale. — Journal of the American Oriental Society, vol. 101, No 3 (1981), pp. 287—301.

[7] Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе. — «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1, М., 1987. С. 84—89.

[8] Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Жизнеописание — житие (Буддийский монах в «Гао сэн чжуань» и «Мин сян цзи»).— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXII годичная научная конференция ЛО ИВ АН СССР, 1988. Ч. 1, М., 1989.

[9] Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Китайская литература «загробных видений» (статья в печати).

[10] Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Об авторе «Мин сян цзи» (Вести из потустороннего мира). — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годичная научная конференция ЛО ИВ АН СССР, 1990. Ч. 1. С. 20—28.

[11] См. там же. С. 23.

[12] Развернутое обоснование такой классификации см. C. K. Yang. Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors. Berceley, 1961.

[13] *Десять добродетелей* — недопущение десяти зол или греховных поступков, под которыми понимаются: убийство, воровство, прелюбодеяние (три прегрешения тела); обман, болтовня, брань, пустословие (четыре греха, исходящие из уст); алчность, злоба, неверие (три греха мысли); вариация обетов буддиста-мирянина.

[14] См. Лу Синь. Ук. соч. С. 427.

[15] См. там же. С. 442.

[16] См. там же. С. 414.

[17] См. О. О. Розенберг. Труды по буддизму. М., 1991. С. 170.

[18] *Шесть отделов* — аналог системы административного управления, реально существовавшей в Китае того времени; включала следующие центральные ведомства: чинов, учета населения и сбора налогов, ритуала, воинское, судебное, общественных работ.

[19] *Содержание в две тысячи даней* — размер годового кормления чиновника высокого ранга в пересчете на рис; 1 дань — приблизительно 3 л.

[20] См. Лу Синь. Ук. соч. С. 377—378.

[21] См. там же. С. 378—379.

[22] См. там же. С. 421.

[23] См. там же. С. 390, 420.

[24] См. S. F. Teiser. Having Once Died and Returned to Life: Representation of Hell in Medieval China.— Harvard Journal of Asian Studies, vol. 48 (1988), No 2. pp. 433—64. L. G. Thompson. On the prehistory of Hell in China — Journal of Chinese Religions, 1989, No 17, p. 28.

М. Е. Ермаков

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП БУДДИЙСКОГО МОНАХА

(По материалам китайского собрания VI в. «Гао сэн чжуань»)

Буддийская историческая традиция связывает проникновение учения Будды в Китай с прибытием ко двору ханьского императора Мин-ди (58—75) «первых шрамана в землях Востока», уроженцев Центральной Индии Кашьяпа Матанги и Дхармаратны [1]. Впрочем, многие десятилетия это событие оставалось частным эпизодом, не повлекшим за собой крупных исторических последствий. Только к концу II в. благодаря усилиям Ань Шигао, Локакшэмы и других иноземных миссионеров буддизм приобретает первых приверженцев среди китайцев и реальное влияние в Китае. Последующие века отмечены неуклонным ростом этого влияния, достигшего своего апогея к середине VI в. По оценке монаха Фа-линя (572—640), в этот период при двух тысячах восьми-

стах сорока шести монастырях Южного Китая состояло восемьдесят две тысячи семьсот монахов и монахинь. Что касается Северного Китая, где правили некитайские, «варварские» династии, то оценка Фа-линя на порядок выше: за годы правления династии Северная Вэй (386—534) монашеский сан приняли два миллиона человек[2]. Столь крупный и сложный социальный институт, каким становится монашеская община Китая, испытывает потребность в литературе, отражающей все многообразие его внутренних и внешних связей, запечатлевающей культурно-исторический тип его представителя.

Своего рода собранием буддийских знаменитостей Китая I—V вв. предстает биографический свод Хуэй-цзяо (497—554). «Гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов)[3]. В этом важнейшем источнике по истории раннего китайского буддизма в хронологическом порядке приведены биографии двухсот пятидесяти семи исторических лиц, кроме того, более двухсот упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют тринадцать цзюаней[4] и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1—3), «Толкователи» (цз. 4—8), «Чудотворцы» (цз. 9—10), «Преуспевшие в самосозерцании» (цз. 11), «Знатоки винай» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением, в свою очередь, первые восемь заключений дополняются славословиями. Сочинение снабжено предисловием автора с приложенным к нему перечнем имен тех буддийских деятелей, кому посвящены биографии, а также посланием автору от первого критика «Гао сэн чжуань» (далее: ГСЧ) Ван Маньина и ответным письмом Хуэй-цзяо своему корреспонденту. При последующем редактировании в корпус сочинения была включена принадлежащая монаху Сэн-го памятная записка о последних годах жизни Хуэй-цзяо.

* * *

В письме к Ван Маньину Хуэй-цзяо следующим образом определяет задачи буддийского биографа.

«Среди тех, кто распространяет Учение, нет равных достойным монахам. Питаясь их усилиями, со временем воссиял Закон, завещанный Буддой. Век от веку да восторжествуют выдающиеся заслуги и образцы благочестивого поведения! Все это и побудило меня упорядочить записи, должным образом обобщить их и связать воедино»[5].

Биографический ряд памятника запечатлевает некий монашеский идеал, господствующий в сангхе Китая, фиксирует нормативные представления о жизненном пути буддийского адепта, особом укладе монашеской жизни, типе поведения. Автор ГСЧ излагает исторические сведения из жизни буддийского деятеля, исходя из устойчивых коллективных представлений о жизненном пути монаха, бытующих в монашеской общине. В рамках этих представлений частные факты биографии становятся событиями социально значимыми и поддающимися обобщению. Устойчивость и универсальность такого рода представлений в сочетании со строгой упорядоченностью биографических построений памятника создает возможность систематизации биографического содержания ГСЧ, выявления обобщенного культурно-исторического типа буддийского монаха.

Обобщенный культурно-исторический тип монаха

Судя по тому, что сообщается о происхождении монахов, буддизм рекрутировал своих последователей из различных социальных слоев. Впрочем, трое монахов-чужестранцев, происходивших из царствующих родов (Ань Шигао, Шримитра и Гунаварман), составляют исключение из биографического ряда ГСЧ. Представляются исключительными и указания на то, что монахи Сангхадэва и Буддабхадра происходили из того же рода, к которому принадлежал Будда Шакьямуни. Единичны также свидетельства о том, что монах происходил из купеческой или крестьянской семьи, был до ухода от мира рабом [6]. Основной контингент китайских монахов, представленных в ГСЧ (по крайней мере те из них, чье социальное происхождение здесь обозначено),— выходцы из чиновной среды. Если среди их предков или родителей оказывается государственный деятель, занимавший высокий пост, биограф считает необходимым отметить этот факт особо [7]. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что многие монахи происходят из семей чиновников, служивших и достигших высоких должностей в военном ведомстве, а также из семей потомственных военачальников [8]. Все же основной приток в сангху происходил из семей гражданских чиновников среднего и низшего рангов, из среды мелкого чиновного люда, представителей образованного сословия, отстраненных или отстранившихся от службы [9]. К последней категории относятся, вероятно, многие из тех монахов, социальное происхождение которых в ГСЧ не обозначено.

В ряде биографий запечатлено то бедственное положение, в котором оказались китайские семьи в результате нашест-

вий извне и внутренних смут, происходивших в исторической реальности III—V вв. ГСЧ изобилуют свидетельствами о том, что монах происходит из семьи, покинувшей родину своих предков, о том, что его семья бедствовала, о том, что в раннем возрасте он лишился родителей, испытал нужду и лишения [10].

Уход в монахи — одна из наиболее значимых вех жизненного пути буддийского монаха, что подтверждается постоянными и более или менее точными указаниями на возраст, в котором эта акция была осуществлена. В общем случае эти указания приходятся на пору детства, отрочества и юности; в реальной биографической ситуации случаи позднего прозрения довольно редки. В большом ряду биографий встречается литературный штамп: «ушел в монахи в юном возрасте». Эта акция становится венцом усилий молодого буддийского адепта, во многом предопределяет основные параметры его последующего жизненного пути. Первейшим фактором при этом становятся религиозные устремления и непреклонная воля неофита.

Между тем ряд эпизодов указывает на то, что эти факторы могли быть и более прозаическими. Так, уход в монахи Кан Сэн-хуэя последовал за смертью отца и матери; также сиротами вступили на Путь испытавшие нужду и лишения Чжу Фа-куан, Ши Дао-хэн и Ши Сэн-фу [11]. Помимо всего прочего, монашеская община предоставила им средства к существованию и кров.

Следует также заметить, что в контексте ГСЧ акт ухода в монахи содержит значительный заряд отрицания, заключает в себе существенный момент преодоления. В исторической реальности III—V вв. приток неофитов в буддийскую общину происходит при внешнем конфессиональном фоне, не вполне благоприятном для буддизма. Упоминания о том, что семья монаха «чтила Закон» или «уверовала в Учение», весьма редки в биографическом ряду ГСЧ. В общем случае монах происходит из семьи, издавна приверженной учению Конфуция или Лао-цзы. В этом контексте уход в монахи становится актом отрицания традиционной для семьи конфессиональной принадлежности. Идеал монашества, привнесенный в Китай буддизмом, вступает в серьезные противоречия с традиционным китайским укладом, с устоями семейной жизни. Отсюда обилие ситуаций, когда неофит буквально «добивается ухода в монахи и вступления на Путь» вопреки или сломив волю родителей, готовивших его к службе, женитьбе и т. д.

Уход в монахи предваряет период ученичества, который, в свою очередь, завершается принятием монашеских обетов. Послушнику-шраманера предъявляются высокие требования,

жесткие стандарты. Ученик непременно проникнут безудержным религиозным рвением, истовым усердием в занятиях; он способен предаваться этим занятиям денно и нощно, по нескольку дней кряду не переставая. Шраманера отличает дерзновенный и пытливый ум, заставляющий «искать ответы на трудные вопросы за десять тысяч ли», «пройти многие тысячи ли в поисках знаменитого наставника».

В самой лапидарной биографии непременно приводится отдельное сообщение о том, кто был наставником монаха в пору его ученичества. На этом этапе жизненного пути монаха учитель становится ключевой, едва ли не равнозначной ему в биографическом контексте фигурой. Ключевая роль наставника на жизненном пути монаха подтверждается следующим эпизодом.

«Ши Сэн-чэ было шестнадцать лет, когда он пришел в горы Лушань с визитом к досточтимому Хуэй-юаню. Хуэй-юань изумился, увидев его, и спросил: «Нет ли у Вас намерения уйти в монахи?» Тот отвечал: «Отдалиться от мирской грязи и отстраниться от суетного — это мое заветное желание. Ну а Вы, почтеннейший,— мастер изготовлять образцовые отливки». Тогда Хуэй-юань сказал: «Вы можете ступить на Путь и будете моим бесстрашным учеником» [12].

Здесь в иносказательной форме, но с предельной точностью определено предназначение наставника, который, вооружившись знаниями и опытом, изготовляет из ученика эталон монашеских добродетелей и совершенств. При этом ученику предписывается бескорыстное служение и беспрекословное повиновение учителю, авторитет которого для него непререкаем. Наиболее авторитетные наставники собирают вокруг себя цвет буддийского монашества, самых талантливых его представителей. Жизнеописания Ши Дао-аня, Хуэй-юаня и других выдающихся наставников как бы обрастают биографиями их знаменитых последователей, образующих подобие биографических гнезд или ответвлений.

Следующий значимый этап жизненного пути буддийского монаха — принятие обетов — становится рубежом между периодами ученичества и самостоятельного религиозного совершенствования. Соблюдение обетов предполагает следование монашескому укладу, существенно отличающемуся от мирского, тому особому образу жизни, форманты которого (безбрачие, употребление предписанной уставом пищи, ношение уставной одежды, сбор подаяний и т. д.) обильно представлены в ГСЧ. Основным содержанием этого собственно монашеского периода становится религиозное служение, в котором доминирует пропагастическая функция или постоянные и целенаправленные усилия, обеспечивающие буддизму обильный приток новых адептов. С неизменным по-

стоянством биограф сообщает об учениках монаха, приводит точное количественное обозначение неофитов, «принявших от него Закон».

Нам представляется, что в условиях раннего китайского буддизма идея религиозного служения наполняется особым содержанием. Адепты китайского буддизма настаивали на вселенском, универсальном и исключительном по отношению к другим доктринам (в том числе автохтонным: конфуцианство, даосизм и др.) содержании своей религии. Проникновение и распространение буддизма в Китае воспринималось китайскими последователями Будды как закономерный и едва ли не решающий этап буддийской истории [13], а деяния, направленные на «возвеличение», «процветание», «благоденствие» Закона в землях Востока предполагались венцом усилий монаха, его высшим предназначением. В представлении буддийского биографа религиозное служение (в каких бы формах и в какой бы сфере религиозной деятельности оно ни осуществлялось) обращено к конечной и высшей цели, какой становится утверждение буддизма в Китае. Следовательно, достижения монаха на этом поприще — конечная мера его религиозных заслуг.

Исключительный статус Истинного Закона подтверждается таким же социальным статусом монашеской общины и ее представителей. В глазах мирянина монах воплощает одну из трех буддийских святынь: Будду, его учение или общину. По отношению к внешней социальной среде он выступает в качестве законоучителя, духовного наставника, «наставника государства». Благоденствие сангхи во многом обеспечивалось общением ее представителей с сильными людьми китайского мира и, прежде всего, с верховной властью в лице императора. Успехи буддийского адепта при правящем дворе, одобрение или простое расположение, оказанное ему императором или членами императорской фамилии, становятся средоточием многих биографий, представляются биографу событием, достойным упоминания в первую очередь. Взаимоотношения «слуги Будды» и верховной власти проявляются в различных формах: монах либо выступает в роли политического советника или охранителя престола при правителе-профане, склоняя его к вере (Фо Ту-дэн при Ши Ху, Кумараджива при Люй Гуане), либо на правах духовного наставника и представителя Истинного Закона при просвещенном императоре (Гунаварман при правителе царства Ява, Кумараджива при Яо Сине и Яо Чане) [14]. Пребывание монаха при дворе в последнем качестве находит отражение в биографическом ряду ГСЧ с бóльшим постоянством, представляется буддийскому биографу более предпочтительным, полнее соответствующим тому идеальному с его точки зрения положе-

нию, которое сангха занимала при образцовом правителе древности Ашоке (III в. до н. э.), а в исторической реальности Китая первой половины VI в.,— при лянском У-ди (502—549). В представлении биографа при таком статусе сангхи влияние Истинного Закона на дела правления безгранично, а верховная власть распространяется на буддийскую общину лишь отчасти [15]. Впрочем, реальный статус сангхи и ее представителей в исторической действительности раннего китайского буддизма не всегда соответствовал идеальному. Об этом свидетельствуют, в частности, трагические судьбы Бо Юаня и Дхармакшэмы, павших жертвами жестоких правителей [16].

Проникновение и распространение буддизма в Китае пришлось на времена крупных социальных потрясений, период противостояния Севера и Юга, и сангха в полной мере испытала на себе связанные с этим невзгоды и лишения. Биографический ряд ГСЧ изобилует упоминаниями войн и смут, повлекших за собой трагический поворот в судьбах приверженцев Будды, воспрепятствовавших осуществлению монахом его религиозной миссии. Монашеская община испытывала не всегда удовлетворявшуюся потребность в стабильной центральной власти, и ее усилия были объективно направлены на преодоление состояния раздробленности. Монах из биографического ряда ГСЧ предстает не подданным одной из северных или южных династий, но членом сообщества, призванного утвердить Учение в пределах всего Китая. Сообразуясь с высшими интересами буддизма, он с легкостью меняет свое подданство, своих господ и покровителей. На протяжении долгого периода противостояния буддийское монашество оставалось главным, если не единственным, посредником в сношениях Севера и Юга, поборником единения Китая.

Казалось бы, не требует пояснений то обстоятельство, что история раннего китайского буддизма излагается в ГСЧ как нечто единое и целое, а буддийский деятель предстает не приверженцем частного толка в буддизме или отдельной буддийской школы, но последователем учения Будды во всем многообразии его проявлений. Становление основных буддийских школ в Китае происходит позднее и приходится на VII—X вв., которые принято определять как период независимого развития в истории китайского буддизма [17]. И все же приведенный аргумент удовлетворяет нас лишь отчасти. Суть проблемы состоит в том, что традиция общебуддийской историографии в Китае оставалась способной к существованию и в позднее время [18], а такого рода способ жизнеописания, воспринятый литературными последователями Хуэй-цзяо, сохранился в литературном ряду ГСЧ вплоть до XVII в. На-

ряду с биографиями, различающимися по принадлежности к определенной школе, в продолжение всей истории китайского буддизма появляются жизнеописания, таковой принадлежностью не отмеченные, биографические сборники общебуддийского содержания. Таким образом, в китайском буддизме оказался чрезвычайно жизнеспособным (хотя и не единственным) преподанный в ГСЧ исторический тип монаха, приверженного не буддизму частного толка или направления, но учению Будды как единой мировоззренческой системе. В этом же контексте следует понимать и то обстоятельство, что расхождения между представителями двух основных течений буддизма — Хинаяны и Махаяны в ГСЧ определенно нивелируются, в значительной мере сглаживаются. Понятие «Великий Закон», служившее в поздней традиции синонимом Махаяны, в ГСЧ применяется по отношению к буддизму в целом.

Установлению окончательной меры религиозных заслуг монаха служит подробное описание его похорон с приведением сведений об устроителях, донаторах, присутствующих (поименно и количественно) и степени их скорби («скорбь присутствующих соответствовала величию деяний покойного»). С неизменным постоянством подчеркивается участие в похоронах как монахов, так и мирян («монахов и непосвященных собралось отовсюду великое множество»), присутствие высокопоставленных особ.

* * *

Рассмотрев обобщенный тип буддийского монаха, представленный в биографическом ряду ГСЧ, обратимся далее к дифференцирующим признакам этого ряда, формирующим конкретные его варианты.

Монах-книжник

Появление буддийской биографии обеспечивалось существенными процессами, происходившими в раннем китайском буддизме. На протяжении IV—V вв. буддизм обретает своих приверженцев среди китайского ученого сословия, активно внедряется в сферу традиционной китайской культуры. Американский исследователь А. Райт основное содержание этого процесса усматривает в следующем.

«По мере все более широкого признания буддизма образованные монахи принимаются искать в нем соответствия тем духовным и ученым занятиям, какие их предшественники находили в конфуцианстве. Многие собирали книги,

становились известными каллиграфами или писателями в традиционных жанрах. Другие становились антикварами или историками, знатоками того или другого текста. Точно так, как в прежние дни они могли быть знатоками одного из образцов конфуцианской классики»[19].

Буддийская биография предстает одним из продуктов этого процесса и представляет собой буддийскую разновидность традиционного китайского жанра жизнеописаний[20]. По обыкновению буддийский биограф — представитель ученой страты буддийского монашества[21], а его литературные труды обращены к просвещенной среде монашества и паствы. Поэтому основным персонажем буддийской биографии становится монах-грамотей, искушенный в книжной премудрости.

ГСЧ призваны отобразить виды буддийской деятельности и исторические типы буддийского монаха во всем их реальном многообразии. Между тем в биографическом ряду ГСЧ отчетливо прослеживается преобладание (две трети от суммарного биографического объема) исторического типа ученого монаха, монаха-книжника.

Исторический тип монаха-книжника рожден отнюдь не кратким периодом буддийской истории и тем более не воображением автора ГСЧ. Нам представляется, что пресечение тысячелетней литературной традиции ГСЧ и общий упадок китайского буддизма в XV—XVII вв. по сути дела вызваны одной близлежащей исторической причиной: буддийская биография лишилась своего основного персонажа, монаха-книжника, а китайский буддизм — ученой монашеской страты, поддерживающей его жизнеспособность[22]. Ученый монах поддерживал диалог с просвещенным мирянином, противостоял тем китайским противникам буддизма, которые желали представить «учение Будды» экзотической, «варварской» религией, лишенной истинной мудрости, письменной традиции. Усилиями монаха-книжника обеспечивались приемлемый статус буддизма в системе китайских духовных ценностей, приоритет буддизма по отношению к «непристойным культам», народным верованиям, состоятельность буддизма как религиозно-идеологической доктрины[23].

Исторический тип книжника представлен в ГСЧ биографиями монахов, непосредственно причастных к буддийскому письменному наследию, его освоению и воспроизводству. В жизнеописании ученого монаха с неизменным постоянством и в великом множестве присутствуют своеобразные знаки буддийской книжности. С юных лет он проявляет склонность к книжной премудрости, выражающуюся в непрестанном и углубленном изучении буддийского канона, его разделов или отдельных сочинений. Мерой его религиозных заслуг по принятии монашеского сана становятся успехи на книжном

поприще, будь то перевод, истолкование, комментирование или устное воспроизведение канонической буддийской литературы, не исключая и сочинительства, чему способствует превосходное знание литературных стилей, законов литературного творчества, стихосложения и т. д.

По обыкновению монах-книжник сведущ как во «внутреннем», то есть в буддизме, так и во «внешних», или небуддийских учениях. В оппозиции «внутреннее — внешние» буддизм главенствует, но не подавляет прочие учения. По выражению буддийского биографа: «Прочие учения сходятся в том, что они подобны рекам, несущим свои воды в Великую падь, множеству звезд вкруг одной Полярной звезды»[24]. Универсализм ученого чужеземца-миссионера предполагает всеобъемлющее владение собственной культурной традицией (как буддийской, так и иной) и начатки китайской образованности, а универсализм китайского книжника — превосходное знание как привнесенной буддийской, так и автохтонной традиции, в особенности конфуцианской и даосской.

Деятельность монаха-книжника предполагается буддийским биографом высшей формой буддийской деятельности. Не связанные с книжностью занятия (в том числе чудотворение, магия, практика предсказаний) представляются в этом контексте менее значимыми, побочными, а в отдельных случаях и неподобающими.

Исторический тип ученого монаха реализуется в конкретных видах или сферах деятельности, представленных соответствующими разделами: «Переводчики», «Толкователи», «Знатоки винай», «Декламаторы», «Наставники в сутрах», «Сказители»[25]. В зависимости от принадлежности монаха-книжника к той или иной сфере деятельности (иначе говоря, его профессиональной принадлежности) биография приобретает конкретные типологические особенности, что удается проследить в наиболее крупных разделах памятника.

Так, биография *переводчика* запечатлевает основные параметры переводческой деятельности. Прежде всего чужестранцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых пределах, с чем он и приходит в Китай или опасным морским путем, или совершив сложнейшие переходы по горам и через пустыни. При этом он наделен необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью абсорбировать чужеродную культуру), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест («...неохотно задерживался на одном месте»).

Основное содержание деятельности *толкователей* сводится к прочтению проповедей и написанию комментариев

на буддийские переводные сочинения. Наряду с переводчиком (и едва ли не в бо́льшей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I—V вв. предполагает передачу набора буддийских понятий средствами китайского лексикона, заимствованного у конфуцианства и даосизма [26]. Превосходное знание нативной философской традиции ставилось не в заслугу толкователю, но вменялось ему в обязанность. Отсюда и упоминания Конфуция, Лао-цзы, Чжуан-цзы, появляющиеся в этом разделе с нарочитым постоянством и составляющие его основную особенность. Ученый универсализм, присущий монаху-книжнику, здесь достигает предельных степеней.

Монах-чудотворец

Тип чудотворца, представленный биографиями монахов из одноименного раздела, по многим параметрам противопоставлен типу книжника. Монах-чудотворец принадлежит «учению Будды» низового уровня, буддизму популярных форм. Чудотворец обращается не к разуму, но к чувству мирян, прибегает к средствам, способным поразить воображение профана, обратить в веру наиболее закоснелых и глухих к голосу разума невежд. «Когда чудотворцы обращают в веру, воздействуя на чувства,— пишет Хуэй-цзяо в предисловии к ГСЧ,— пред ними склоняются самые неистовые противники» [27].

Приметы книжности или простые упоминания буддийских сочинений в биографиях чудотворцев исключительно редки или вовсе отсутствуют. В подробнейшей биографии Фо Тудэна приводится единственное скромное замечание о заученных им в детстве сочинениях. Его чудесная способность вести беседы с учеными-конфуцианцами на языке их понятий не обеспечивается предшествующими учеными занятиями, а приходит к нему по наитию. Еще более редки указания на буддийскую книжность в других биографиях чудотворцев: в абсолютном большинстве биографий они отсутствуют вовсе [28].

Основанием для отнесения монаха к числу чудотворцев служит дарованная ему свыше чудодейственная сила или необыкновенная способность. Впрочем, необыкновенные способности чудотворца все же не беспредельны и поддаются определенной регламентации. Подтверждением тому служит следующий эпизод из биографии Ши Тань-хо.

«У Ноу Таня была дочь. Она тяжело заболела, и Ноу Тань просил Ши Тань-хо спасти ее. Ши Тань-хо отвечал: „Жизнь и смерть определены свыше. Совершенный мудрец

не может поменять их местами. Как я могу продлить ей жизнь?! Все, что я могу, это определить, рано или поздно она закончится". Ноу Тань продолжал настаивать, и тогда Ши Тань-хо закрыл заднюю дверь залы со словами: „Сейчас же открой дверь! Откроешь, и твоя дочь будет жить; не откроешь — умрет". Повинуясь, Ноу Тань принялся открывать дверь, да так и не открыл. Его дочь умерла» [29].

Необыкновенная способность чудотворца проявляется в довольно ограниченном наборе ситуаций или позиций, среди которых преобладают вызывание дождя и избавление страны от мора. По преимуществу чудотворная сила употребляется во благо правителей (исключительно невежественных правителей северных некитайских династий) и на пользу простому люду [30]. Чудотворец в некотором роде кумир толпы, а действие ряда сюжетов из его биографии перемещается в деревни и на городские улицы («. . .простой люд встречал и провожал Ши Тань-хо на улицах поклонами»).

Тип монаха-чудотворца предполагает особое биографическое построение, доминантой которого становятся явные или скрытые признаки незаурядности или исключительности. Чудотворец предстает незаурядным человеком («необычный человек»), обладающим способностями, недоступными простым смертным: «проходить за день пятьсот ли», «тайными заклинаниями вызывать небесного дракона», «видеть на своей ладони события, происходящие за тысячу ли», «сидя в деревянной чашке, переправляться через реку» и т. д. В ряде случаев незаурядность чудотворца приобретает гротескные черты, иногда граничащие с юродством, в чем убеждают следующие пассажи:

«Фань Цай ходил босиком в одной и той же рваной одежде зимой и летом».

«Тело Ши-цзуна было сплошь в язвах и зудело; оттого нрава он был переменчивого и неровного».

«У Шао-ши не было пристанища, и он бродил неприкаянный, подобно бешеной собаке. Был у него большой рот, уродливые глаза и брови. Детишкам нравилось бегать за Шаоши и дразнить его» [31].

В иных случаях чудотворец как бы таит в себе необычайность, скрывает свою чудодейственную силу («. . . он ничем не отличался от обычного человека»), а окружение не в состоянии оценить его по достоинству. Тем бо́льшим откровением для окружающих становится осуществленный им впоследствии акт чудотворения.

Жизнь чудотворца отличается удивительной продолжительностью. В возрасте девяноста семи лет умер Ши Баочжи, более ста лет жил Шань-Дао-кай, до ста семнадцати

лет прожил Фо Ту-дэн [32]. Смерть чудотворца становится еще одним актом чудотворения. Тело Хэ-лоцзе осталось невредимым после кремации; из могилы сами собой исчезли останки Чжу Фо-дяо и Шэ-гуна, а Фо Ту-дэна и Ши Хуэй-туна через некоторое время после захоронения видели в полном здравии в другом месте [33]. Эти и ряд других сюжетов, несомненно даосского содержания [34], позволяют предположить, что буддийский монах-чудотворец выступал в качестве двойника или визави последователя религиозного даосизма. Лучшим тому подтверждением послужит предельная ситуация, заключенная в краткой биографии вероотступника Фань Цая.

«Фань Цай был уроженцем уезда Ланчжун, что в округе Байси. Вначале он был шрамана и занимался гаданием в округе Хэдун. Ходил он босиком, зимой и летом в одной и той же рваной одежде. Фань Цай предсказывал события, и много раз его предсказания сбывались. Потом он отступил с пути и погряз в невежестве, стал изучать учение Чжан Лина [35]» [36].

Таким образом, остается заключить, что на уровне популярных или примитивных форм грань между буддизмом и иными религиозными системами становится довольно зыбкой и едва различимой.

Монах-отшельник

Монаху из основного биографического ряда ГСЧ не свойственно пристрастие к затворнической, обособленной жизни. В общем случае эпизод отшельнической жизни становится как бы краткой паузой в его биографии, наполненной многообразным социальным содержанием. ГСЧ являют нам предельную степень «омирщения» монаха, стремящегося вовлечь в сферу влияния буддизма широкие социальные слои: городской и деревенский люд, просвещенных мирян, чиновничество, представителей власти на местах и военачальников, высшую знать и сановников, императора и его окружение. Активность монаха по отношению к внешней социальной среде достигает своего апогея в актах публичного содержания: в религиозных церемониях, буддийских ассамблеях, чтениях сутр, проповедях и т. д.

Активное неприятие внешнего мира свойственно монахам краткого раздела «Самосозерцатели». Система психотехнических упражнений, направленных на достижение медитативных состояний, является основным способом религиозного совершенствования самосозерцателя, единственным родом его религиозных занятий. В раннем китайском буддизме избрание монахом такого рода практики предполагало пол-

ный отказ от связей с внешним миром, безусловно обособленный и совершенно уединенный образ жизни [37]. Отстраняясь от внешней социальной среды, монах-отшельник все же оказывает на нее определенное духовное влияние, формирует ее представления о буддийском подвижничестве, являет для нее образец высокого религиозного служения.

Отшельник проводит свои дни вдали от селений, в далекой глуши. Обычной средой его обитания становятся горы, а местом обитания — горная пещера, роща («. . .одиноко скитался в горах»; «. . .обитал в горах пятьдесят три года»); его существование поддерживается водой из горного ручья и пищей из скудных запасов. Отшельничество предполагает аскетический образ жизни, аскезу в крайних проявлениях (способность обходиться без пищи или употреблять в пищу камешки, пребывать в состоянии транса по многу дней кряду и т. д.).

Отшельник сторонится людей (в том числе и монахов, также предающихся отшельничеству), но мирно уживается с тиграми и носорогами. Биография отшельника изобилует идиллическими эпизодами, рассказывающими о его мирном сосуществовании с окружающим животным миром. При этом отшельник строжайше выполняет запрет — не убивать живые существа, не исключая змей, насекомых и т. д.

Частью биографии отшельника становятся пространные описания видéний, явившихся ему в момент полного сосредоточения или во время сна. В этих видениях присутствуют местные божества, духи и драконы, а также образы Будд Амитабхи и Майтрейи.

Смерть отшельника сопровождается чудесными явлениями: аура или сияние, испускаемое с последним вздохом, служит подтверждением обретенной им святости.

Судя по всему, тип отшельника, представленный в раннем китайском буддизме, восходит к наиболее архаичным пластам привнесенной в Китай извне буддийской традиции. Вместе с тем не исключено, что буддийский идеал отшельничества в Китае формировался под определенным влиянием предшествующей нативной традиции даосского отшельничества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О вещем сне Мин-ди, отправленном им на запад посольстве и последующем прибытии ко двору Кашьяпа Матанги и Дхармаратны сообщается в ряде буддийских, а также официальных китайских источников: доводы А. Масперо, отрицавшего достоверность этого сообщения (см. H. Maspero. Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming.— Bulletin de l'Ecole fransaise d'Extreme Orient, 10, 1910), представляются нам не вполне убедительными.

[2] См. Фа-линь. Бянь чжэн лунь (Трактат об установлении истины).— Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Токио. Т. 52. С. 503.

[3] Сочинение Хуэй-цзяо открывает литературный ряд «Сы чао гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов четырех династий), где значатся также: «Сюй гао сэн чжуань» (Продолженные жизнеописания достойных монахов) Дао-сюаня (596—667), «Сун гао сэн чжуань» (Сунские жизнеописания достойных монахов) Цзань-нина (919—1001) и «Да-Мин гао сэн чжуань» (Великоминские жизнеописания достойных монахов) Жу-сина (XVII в.).

[4] *Цзюань* — китайская мера книжного объема; первоначально: свиток.

[5] См. ГСЧ, цз. 14. — Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё), Токио. Т. 50. С. 422в; далее указания на японское издание и порядковый номер тома опускаются.

[6] См. биографии Кан Сэн-хуэя, Чжу Фа-ду, Ши Фа-у и Ши Фа-аня (ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 1, с. 329в; цз. 11, с. 399в; цз. 10, с. 393в).

[7] См. биографии Чжу Фа-цяня, Ши Сэн-хуэя, Ши Фа-аня, Ши Фа-чэня (ГСЧ, цз. 4, с. 347в; цз. 8, с. 378б; цз. 8, с. 380а; цз. 11, с. 402а).

[8] См. биографии Ши Тань-цзе, Ши Фа-туна и Ши Хуэй-ми (ГСЧ, цз. 5, с. 356б; цз. 8, с. 382а; цз. 11, с. 408в), а также Ши Сэн-шэня и Ши Тань-юна (ГСЧ, цз. 11, с. 399в; цз. 6, с. 362в).

[9] См. биографии Чжу Дао-шэна, Ши Тань-ди, Ши Сэн-фу, Ши Сэн-чжао, Бо Фа-цзу и Бо Фа-цзо (ГСЧ, цз. 7, с. 366б; цз. 7, с. 370в; цз. 12, с. 404б; цз. 6, с. 365а; цз. 1, с. 327а; цз. 1, с. 327б).

[10] См. биографии Чжу Сэн-ду, Чжу Фа-куана, Ши Сэн-юаня, Ши Сэн-фу (ГСЧ, цз. 4, с. 351а; цз. 5, с. 356в; цз. 8, с. 377в; цз. 12, с. 407в).

[11] См. ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 5, с. 356в; цз. 6, с. 364б; цз. 12, с. 407в.

[12] См. ГСЧ, цз. 7, с. 370в.

[13] Китайский буддизм воспринял концепцию периодов возникновения («истинный Закон»), развития («подобный Закон») и упадка («последний Закон») в истории буддизма. Фаза развития наступает по прошествии пятисот лет после смерти Будды и в представлении китайских буддистов знаменуется проникновением «Учения Будды» в Китай.

[14] См. ГСЧ, цз. 9, с. 38—38б; цз. 2, с. 331в—332а; цз. 3, с. 340б; цз. 2, с. 332б-в.

[15] Полемику о статусе буддизма и верховной власти см. L. Hurvitz, „Reader into Caeser" in early Chinese Buddhism: Huiyüan's treatise on the exeption of the Buddhist clergy from the requirements of civil etiquette.— Sino—Indian Studies Liebental Festschrift, vol. 5, pt. 3—4.

[16] См. ГСЧ, цз. 1, с. 327; цз. 2, с. 336в.

[17] Об этом см. A. F. Wright. Buddhism and Chinese culture: phases of interaction. — Journal of Asian studies. vol. 17. No. 1.

[18] Об этом см. H. Schmidt-Glintzer. Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China, Wiesbaden, 1982.

[19] См. A. F. Wright. Buddhism in Chinese history. Stanford, 1959, pp. 52—53.

[20] Об этом см. A. F. Wright. Biography and hagiography: Hui—chiao's „Lives of eminent monks". — Silver Yubilee Volume of the Zinbun—Kagaku—Kenkyusyo Kyoto University, Kyoto, 1954., а также М. Е. Ермаков. «Гао сэн чжуань» в свете европейской литературной традиции. — Ученые записки Тартусского государственного университета. Труды по востоковедению. У. Тарту, 1979.

[21] К этой страте, несомненно, принадлежал автор ГСЧ; биографию Хуэй-цзяо см. Сюй гао сэн чжуань.— Тайсё синсю Дайдзокё. Т. 50. С. 471б.

[22] В последнем сочинении из литературного ряда ГСЧ — «Да-Мин гао сэн чжуань» Жу-сина эта неблагоприятная тенденция обнаруживает

себя с полной определенностью; сюда вошли биографии лишь немногим более ста монахов.

[23] Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзунь шу» и «Гао сэн чжуань»). — Буддизм и государство на Дальнем Востоке, М., 1987. С. 109—129.

[24] См. ГСЧ, цз. 14, с. 418б.

[25] Монахи, описанные в трех последних кратких разделах, были заняты устным воспроизведением буддийских сочинений и могут быть отнесены к книжникам с меньшим основанием.

[26] Об этом см. R. H. Robinson. Eearly Madhyamika in India and China. Madison, 1967.

[27] См. ГСЧ, цз. 14, с. 419в.

[28] В основном та же мера причастности к буддийской книжности и у монахов из разделов «Сотворившие благо» и «Презревшие себя». Содержанием этих разделов подтверждается общая для ГСЧ тенденция: с ослаблением роли книжности в деятельности монахов усиливается элемент чудесного в их биографиях.

[29] См. ГСЧ, цз. 10, с. 389в.

[39] Подробнее об этом см. Мураками Ёсими. Ко со дэн-но синкёни цуитэ (О чудотворцах в «Гао сэн чжуань»). — Тохо сюкё, № 17, 1961.

[31] См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б; цз. 10, с. 390а; цз. 10, с. 392в.

[32] См. там же, цз. 10, с. 395а; цз. 9, с. 387б; цз. 9, с. 387а.

[33] См. там же, цз. 10, с. 388а; цз. 10, с. 389в; цз. 9, с. 387а; цз. 10, с. 394а.

[34] О такого рода сюжетах даосского содержания см. J. Robinet. Metamorphoses and deliverance from the corps in Taoism.— History of Religion, vol. 19, 1979.

[35] *Чжан Лин* (34—156) — основоположник школы Пяти доу риса, одного из направлений религиозного даосизма.

[36] См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б.

[37] Любопытную аналогию см. J. Gothoni. Modes of life of Theravada monks. Helsinki, 1982, p. 36.

Е. А. Островская-младшая

БУДДИЙСКИЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ YATHĀBHUTĀM

Настоящая работа посвящена анализу основного требования буддийской теории познания — видеть вещи таковыми, каковы они есть в реальности (*yathābhūtam*). Русская буддологическая школа в лице ее основателя ак. Ф. И. Щербатского внесла значительный вклад в исследование эпистемологии буддизма. Эта академическая традиция прекратила свое существование в 1942 г., когда Ф. И. Щербатского не стало. Данная статья — скромная дань пятидесятилетию со дня смерти Ф. И. Щербатского.

Основные свои исследования буддийской гносеологии Ф. И. Щербатской проделал на материале текстов поздней традиции. Однако в 1917 г. он обратился к важнейшему философскому источнику буддизма — трактату Васубандху Абхидхармакошабхашья (V в.) [1]. Щербатской совместно со своими зарубежными коллегами — Л. де ла Валле Пуссеном, С. Леви и другими — задумал международную программу изучения Абхидхармакошабхашья. Но проект этот был реализован лишь частично (свою часть работы полностью завершил только Л. де ла Валле Пуссен, работавший с китайской версией источника) [2].

Следует отметить, что в период работы Щербатского и его коллег санскритский оригинал трактата Васубандху Абхидхармакошабхашья считался утраченным, и работа велась только на материале его тибетской и двух китайских версий.

Новый импульс в российских буддологических исследованиях связан с именем В. И. Рудого, который впервые обратился к санскритскому оригиналу, возродив русскую академическую традицию изучения буддийской философии. Но существенное отличие его подхода состоит в том, что В. И. Рудой указал на неразрывную связь буддийской философии с высшими религиозными постулатами буддизма и его духовными ценностями. Именно благодаря публикации перевода I раздела Абхидхармакошабхашьи, выполненного В. И. Рудым с санскритского оригинала, российская научная аудитория смогла убедиться в том, что трактат Васубандху представляет собой подлинную сокровищницу буддийского теоретического умозрения [3].

Абхидхармакошабхашья — это основа буддийской образованности. Без знания этого трактата невозможно осмыслить тот великий вклад, который внесла буддийская философская мысль в человеческую культуру. В Абхидхармакошабхашье нет специальных разделов, посвященных логике и гносеологии. Тем не менее вся последующая логика и гносеология прямо или косвенно опирается на тот компендиум идей и концепций, который представлен в трактате Васубандху.

В данной статье мы предприняли попытку показать связь позднебуддийских интерпретаций эпистемологического идеала *yathābhūtam* с его абхидхармистской основой.

Трактат Абхидхармакошабхашья содержит в себе концептуализацию и систематизацию взглядов школ вайбхашика (*сарвастивада*) и саутрантика. Буддология не располагает оригинальными санскритскими трактатами ранних саутрантиков. В академической традиции сложилась точка зрения на саутрантику как на школу, разрабатывавшую по преимущест-

ву логическую аргументацию абхидхармистских положений. Текст Абхидхармакошабхашьи содержит классическую концепцию истинного знания (*yathābhūtam*) вне ее позднемахаянской узкоэпистемологической трактовки.

Теория познания, возникшая на базе раннебуддийской эпистемологии, была перенесена в контекст махаянского философского дискурса. На этой теоретической основе созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и эпистемологии — Прамана-самуччая Дигнаги (VI в.), Праманаварттика (VII в.) и ее сокращенный вариант Ньяя-бинду (VII в.) Дхармакирти, Ньяя-бинду-тика Дхармоттары (VIII в.).

Праманавартика и Ньяя-бинду представляют значительный интерес именно в аспекте внутренней связи трактовки *yathābhūtam* Дхармакирти и основных положений первого раздела трактата Абхидхармакошабхашья Васубандху. Дхармакирти впервые предложил именно в Праманавартике рассматривать Будду Бхагавана как *pramāṇabhūtam* (букв. «источник истинного знания»). Ньяя-бинду по своей сути — это лаконичная концепция источников и возможностей познания. И в этом отношении Ньяя-бинду продолжает гносеологические разработки традиции саутрантиков. Однако здесь возникает проблема школьной преемственности. Мы попытаемся рассмотреть, каким образом традиция саутрантиков в ее абхидхармистской версии повлияла на трактовку гносеологического идеала *yathābhūtam* в трактате Ньяя-бинду.

В процессе анализа этих двух текстов под углом зрения проблемы *yathābhūtam* мы сможем установить, как был преформирован идеал «истинного видения» в позднемахаянской эпистемологической традиции.

Согласно классической абхидхармистской концепции, истинное познание — это «видение вещей такими, каковы они в действительности» (*yathābhūtadarśana*), т. е. видение внесубъективное, лишенное какой-либо аффективной окрашенности (*kleśa*) созерцание. Истинное видение предполагает переструктурирование индивидуального сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентрации (*upādāna*) как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе. Истинное видение выступает одним из определений Будды, достигшего нирваны.

Во вводной карике первого раздела Абхидхармакошабхашьи Будда Бхагаван представлен «Учителем истины», тем, «кто полностью рассеял всякую тьму и вытащил живые существа из трясины сансары». Первая, вводная карика трактата принципиально важна, так как это, говоря современным языком, методологическое вступление, которое содержит указание на религиозную прагматику системы в целом и спо-

собы реализации этой прагматики. В карике и автокомментарии к ней Васубандху указывает на два фундаментальные совершенства Будды: Будда — Учитель истины и Будда — тот, кто изложил истинное учение.

Будда — Учитель истины, согласно Васубандху, это — тот, кто «полностью рассеял всякую тьму», которая «есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности». Эта «тьма», или «отсутствие знания», никогда более не возникнет по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Таким образом, утверждается, что Будда Бхагаван устранил всякое «отсутствие знания» навсегда. Это означает открытие новой реальности полного и всеобъемлющего знания нирваны, которая противополагается обычному состоянию человека — сансаре. В этой реальности сознание, направленно измененное посредством буддийской йоги, познает действительность так, как она есть.

Васубандху сравнивает Будду со шраваками и пратьекабуддами, которые «также уничтожили всякую тьму». Но, согласно тексту трактата, освобождение их не абсолютно, так как у них «еще существует незагрязненное неведение в отношении свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов». Таким образом, автор подчеркивает уникальность состояния Будды и показывает на примере шраваков и пратьекабудд, что достигается это состояние в постепенном процессе преобразования сознания.

Указывая на совершенства, обретенные Буддой «для себя самого», т. е. обретенные им средства преодоления незнания и полное его уничтожение, Васубандху противопоставляет нирваническое состояние Бхагавана сансарному бытию живых существ, пребывающих в оковах *kleša* и *karma*. Раскрываемые далее совершенства Будды «для пользы других» указывают на прагматику взаимодействия этих двух противопоставляемых реальностей (нирваны и сансары). Совершенства, «обретенные для пользы других», означают то, что Будда «вытащил живые существа из трясины сансары». «Он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] мудрости».

Совершенство Будды связано с его способностью изложить истины учения. Критерием истинности учения, посредством которого Будда спасает живые существа, выступает истинное видение действительности Бхагаваном. Учитель истины излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним. Познание в соот-

ветствии с идеалом *yathābhūtam*, следовательно, в контексте классической абхидхармистской философии приобретает статус доминанты религиозной доктрины. Истинное видение выступает одновременно целью преобразования сознания и методом достижения этой цели.

В позднемахаянской эпистемологической традиции Будда в качестве источника истинного знания (*pramāṇabhūtam*) соединяет в себе такие важнейшие предикаты, как «исключительность в причинах» (*hetusaṃpat*) и «исключительность в результатах» (*phalasaṃpat*) [4]. Первый (*hetusaṃpat*) предикат объединяет в себе критерий духовной пользы и критерий истинности, т. е. Будда добивается пользы для всех живых существ (*jagaddhitaiṣitā*), пребывая одновременно в состоянии Учителя истины (*śāstratva*). Второй предикат (*phalasaṃpat*) также содержит в себе двойной критерий — нирваническое, просветленное состояние Будды (*sugatatva*) и его способность спасать и защищать живые существа (*tāyitva*).

Учение Будды — четыре благородные истины, изложенные «в соответствии с действительностью»,— это разъяснение сути сансары и указание на метод избавления от страдания, на необходимость ориентации сознания на обретение нирваны.

Первые три «благородные истины» учения — истина страдания (*sarvam duḥkham*), истина возникновения страдания (*samudaya satya*) и истина прекращения страдания (*nirodha satya*) раскрывают сущность сансары и функционирование человека в ней. Каждый человек существует в мире, где господствует причинно-следственная зависимость. Страдание (*duḥkha*) вследствие неудовлетворенности своим существованием выдвигается буддистами в качестве базовой характеристики человеческой жизни. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния внешней объективной изменчивости в силу субъективной односторонности своего эгоцентрированного сознания. Страдательное положение претерпевания в сфере действия причинно-следственных зависимостей определяется доктриной как сансара (*saṃsāra* — бесконечный круговорот рождений и смертей).

Выявляются и причины страдания, или пребывания в состоянии претерпевания: действия, последствия которых человек не может полностью контролировать, и аффекты (*kleśa*), загрязняющие сознание, препятствующие истинному постижению действительности.

Прекращение страдания — прекращение действия причинно-следственных факторов, т. е. радикальная трансформация исходного сансарного состояния.

Четвертая «благородная истина» — пути (*mārgasatya*) — обобщенное описание практики преобразования индивидуальной психики для обретения нирванического состояния. Необходимо отметить неразрывную связь религиозного уровня системы и уровня буддийской *dhyāna*. Реализация религиозной прагматики могла быть осуществлена только посредством индивидуальной практики йогического сосредоточения. Именно эти совершенства Будды «для самого себя» были обретены им в результате практики йогической медитации, буддийской *dhyāna*. Таким образом, путь (*mārga*) и есть указание на необходимость направленного изменения сознания как центрального фактора. Это — указание на первостепенную важность очищения сознания от элементов аффективной примеси (*kleša*) и в итоге — на полное прекращение индивидуально-психологического опыта (*apratisaṃkhyānirodha*).

Первый раздел Абхидхармакошабхашьи целиком посвящен учению о дхармах — элементах, конституирующих поток психофизической жизни (*saṃtāna*). Согласно буддийским теоретикам, психика не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов. Она анализировалась как поток необратимых, самотождественных элементарных состояний (*dharma*), развернутых во времени. Буддийские философы пытались создать язык описания психики и ее процессов в терминах самой психики, а не внешнего мира. Концепция организации индивидуальной психики была построена таким образом, чтобы навсегда элиминировать идею субстанциальной души (*ātman*) брахманистских систем. И в этом смысле Васубандху разворачивает классификацию дхарм, их истолкование.

Благодаря учению о дхармах было возможным практическое объяснение того, что есть нирвана, и сущности сознания живого существа (*sattā*), пребывающего в сансаре. В абхидхармистской философии все дхармы разделялись на два типа: причинно-обусловленные (*saṃskṛta*) и причинно-необусловленные (*asaṃskṛta*). Первый тип дхарм свойствен индивидуальной, психической жизни, подчиненной в своем функционировании действию закона причинно-зависимого возникновения. Второй тип дхарм характеризует потенцию психики к обретению нирваны. Это — акаша (*ākāša*) и два вида прекращения потока психофизической жизни. Две дхармы прекращения это — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности, и дхарма, устраняющая условия для протекания потока причинно-обусловленных дхарм. Третья, *ākāša* — особый вид пространства, в котором отсутствует материальное препятствие. Таким образом, адепту разъяснялась сущность сансарного состояния и указывалось

на дхармическую предпосылку нирваны. Это не локус, не место освобождения от страданий, а принципиально переструктурированная психика, иное ее состояние. Только при условии формирования установки на достижение нирваны адепт может обрести способность истинного видения реальности (*yathābhūtam*).

Истинное, безобъектное знание (*jñāna*) — содержательная сторона состояния «просветления», или «прозрения» (*bodhi*). В первом разделе Абхидхармакошабхашьи есть прямое указание на средство достижения этого состояния. «Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами]». Васубандху отмечает, что «мудрость означает постижение (различение) дхарм». Мудрость (*prajñā*) есть средство обретения состояния просветления (*bodhi*), т. е. нирваны. В этом смысловом отношении состояние просветления (*bodhi*) — гносеологическая интерпретация нирваны. *Bodhi* — такое состояние, главный предикат которого есть истинное познание (*yathābhūtam*). Буддийским гносеологам свойственно было разделять познавательный процесс и его результат. В данном контексте результат *yathābhūtam* — это знание (*jñāna*).

Васубандху вводит понятия абсолютной мудрости и относительной. Первая — «чистая — не загрязненная [аффективностью сознания]» (*amalā*), связанная «с пятью чистыми группами» — есть Абхидхарма в абсолютном смысле. Это мудрость (*prajñāmalā*) достигшего нирваны, просветленного. Вторая — «загрязненная мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении вместе с сопровождающими [их дхармами]» (*śrutacintābhāvanāmayī prajñā*).

Относительная мудрость (*sāsravā prajñā*) — это спонтанные содержания сознания, которые могут возникать и на аффективно окрашенном фоне. Подобные состояния истинного видения реальности несамостоятельны. Их возникновение неразрывно «со слушанием учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением». Таким образом, в состоянии «чистой» мудрости способность *yathābhūtam* совершенна, познание безгранично. Спорадически возникшая мудрость (*sāsravā prajñā*) ограничена во времени и пространстве и по сути своей фрагментарна.

Однако Васубандху подчеркивает прямую зависимость спорадической, относительной мудрости от мудрости абсолютной. Васубандху говорит, что без наставления в Абхидхарме адепты не смогли бы достичь чистой мудрости (*prajñāmalā*). Согласно традиции вайбхашиков, Абхидхарма, будучи третьим разделом буддийского канонического корпуса,

освящена авторитетом Учителя. «Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], и была изложена Буддой, [ибо] без наставления в Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы». Противопоставление двух мудростей и указание на их связь определило место философии в буддийской системе.

Позднемахаянская традиция произвела радикальную ревизию абхидхармистских идей и создала эпистемологическое учение о двух истинах и о Будде как источнике истинного знания (*pramāṇabhūtam*).

В раннебуддийской традиции все религиозные постулаты требовали от адепта самостоятельно пройти путь Будды и сделаться архатом. И это служило индивидуальным доказательством истинности Учения. Противопоставление двух смыслов, абсолютного и относительного, имело сугубо религиозный контекст: авторитет Будды Бхагавана освящал и сам путь к конечной цели (нирвана) и средства достижения ее.

В позднем махаянском буддизме исследуются возможности познания как такового[5]. Причем упор в махаянском философском исследовании делался исключительно на логическую аргументацию и язык. Перед махаянскими логиками стояла задача чисто логического доказательства истинности вербального изложения учения Будды. Необходимо было решить вопрос: почему слово Будды истинно? какова гносеологическая ценность этого слова? на чем основана его валидность? Логическая истинность слов Будды, достоверность статуса «Учителя истины», стала в махаянской эпистемологии одной из центральных проблем философского дискурса.

Валидность слов Будды — идеального обладателя нирванического состояния (*mahāparinirvāṇa*) — служила критерием истинности всего сущего. Махаянские логики Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара подчеркивали особую гносеологическую важность *pramāṇabhūtam* как одного из пяти эпитетов Будды. Рассмотрение логических аргументов об истинности Будды как Учителя истины выходит за рамки данной работы. Однако необходимо сказать, что Дхармакирти и его последователи полагали, что учение о пути достижения нирваны и Будде как высшем примере осуществления этого пути рационально доказуемо. Ссылаясь на доказанный авторитет Будды, махаянские логики, таким образом, могли развернуть собственный дискурс о проблеме истинного познания в контексте относительной мудрости.

Дхармакирти начинает изложение своего логического трактата Ньяя-бинду с утверждения: «Истинное знание предшествует достижению всех человеческих целей»[6]. Эта пер-

вая, вводная карика относится ко всему трактату, т. е. трем его частям: «Восприятие», «Умозаключение» и «Силлогизм». Рассмотрение «истинного знания» (*samyagjñāna*) во вступительной карике указывает на эпистемологическую прагматику данного трактата[7]. Истинное знание здесь — это знание, не противоречащее опыту. Такая трактовка как бы предвосхищает позитивистскую ориентацию в эпистемологии, ибо определяет ценность знания в связи с необходимостью совершения правильных и рациональных действий. Знание это основано на эмпирическом опыте и применимо только в контексте субъектно-объектных отношений. Оно функционирует в сфере относительной истины. Махаянисты выдвигают только два источника (*pramāṇa*) истинного знания для эмпирического индивида — восприятие и умозаключение (*pratyakṣamanumānamca*). Только посредством этих двух источников познания индивид мог получить истинное знание о реальности как она есть (*yathābhūtam*). И, опираясь на полученное знание, он мог совершать правильные действия, соответствующие цели. Однако критерием истинности восприятия (*pratyakṣa*) и умозаключения (*anumāna*) выступает соответствие полученного через них результата (*pramaṇaphala*) реальности как она есть, т. е. реальности высшего смысла.

Именно в связи с интерпретацией вопроса о принципиальной познаваемости реальности была разработана эпистемологическая концепция двух истин. Школа мадхъямиков выдвинула учение о двух видах истин: относительной истине (*saṃvṛtti-satya*, букв. «сокрытая истина») и истине высшего смысла (*paramārtha-satya*). Эта концепция исходит из религиозного положения в Абхидхармакошабхашье о наличии двух мудростей: высшей, «чистой», направленной на различение дхарм, и относительной, «загрязненной» мудрости, но освященной доктринальным авторитетом Учителя. При этом мудрость рассматривалась как определенное состояние сознания.

Относительная истина (*saṃvṛtti-satya*), согласно мадхъямикам, определялась через три аспекта: во-первых, она отождествлялась с неведением (*avidyā*); во-вторых, детерминирована законом причинно-зависимого возникновения; и, в-третьих, может быть выражена только посредством слов и знаков, основана на чувственном восприятии и вербальном мышлении.

Истина высшего смысла (*paramārtha-satya*) связывалась с реализацией нирванического состояния, не допускающего субъектно-объектного различения. Согласно этой концепции, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины.

В заключение важно отметить, что эпистемология поздней Махаяны никоим образом не порывает с абхидхармистской традицией. Особенность махаянской эпистемологии состоит в том, что в основе логических спекуляций махаянистов лежали идеи школы саутрантика, которая разрабатывала рациональное обоснование буддизма. Идеал *yathābhūtam* соединил в себе и знание относительной истины, и истину высшего смысла. Махаянская логика занимается именно гносеологическим аспектом *yathābhūtam*, который полностью базируется на исходных посылках абхидхармистской мысли. Анализ эпистемологического идеала *yathābhūtam* еще раз доказывает внутреннее единство буддийской философии, ее высокую логическую консистентность. Основная идея трактатов Дхармакирти обусловлена фактом признания Будды как *pramāṇabhūta*, критерия истинности. Но вне трактата Абхидхармакошабхашья это центральное положение Дхармакирти не могло сложиться. Именно Абхидхармакошабхашья и есть тот теоретический фундамент, на котором и была возведена конструкция позднемахаянской логики. Все теоретические проблемы этой логики напрямую связаны с абхидхармистской трактовкой совершенств Будды и с центральной концепцией буддизма — концепцией нирваны.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Тибетский перевод Abhidharmakoçakārikāḥ и Abhidharmakoçabhāṣyam сочинений Vasubandhu. Изд. Ф. И. Щербатской. Пг., 1917 (ВВ, XX. вып. 1).

[2] L'Abhidharmakoša de Vasubandhu. Traduit et annoté par L., de la Vallée Poussin. 1921—1931.

[3] Васубандху. Абхидхармакошабхашья (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

[4] Roger R. Jackson/The Buddha as Pramāṇabhūta: Epithets and Arguments in the Buddhist „Logical" Tradition. — Journal of Indian Philosophy Dordrecht, 1988, vol. 16, No. 4.

[5] Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vols, 1, 2. L., 1930—1932 (ВВ, XXVI).

[6] „samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhiriti tadvyutpādyate", Nyāyabindu — сочинение Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. ПГ. 1918 (ВВ, VII, вып. 1).

[7] Тибетский перевод Nyāyabindu сочинения Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (ВВ, VIII).

Т. В. Ермакова

ФОРМЫ БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В КОНЦЕПЦИИ О. О. РОЗЕНБЕРГА

Европейская буддология начала XX в. переживала весьма сложный период развития, характерной чертой которого было противоречие между обширностью текстового материала — источников и переводов буддийской литературы — и относительной неразвитостью концептуального интерпретирующего аппарата. В результате сформировался некоторый «научный миф» о буддизме как странной, непонятной религии, проникнуть в суть которой европейцу практически невозможно.

О. Розенберг в не опубликованной при жизни работе «О понимании восточной души» сформулировал основные, на его взгляд, причины сложившегося положения: «⟨..⟩ буддийская литература и буддийский быт до сих пор очень мало исследованы, а буддийская философская догматика — китайская и японская — не исследованы вовсе. Все-таки такой ответ не объясняет еще, почему на основании хотя бы и того, что уже прочитано, переведено, исследовано, получился вывод, что буддизм преисполнен странностей. Мне кажется, что причина непонимания буддийской души объясняется неправильным методологическим отношением к имеющемуся материалу, некоторым неумением подойти к нему» [1]. Одну из причин искаженного отражения буддийского учения в европейской буддологии он видел в том, что предметом изучения по преимуществу были сутры и монашеские дисциплинарные правила, которыми отнюдь не исчерпывалась система буддизма.

О. Розенберг, досконально изучивший европейскую и дальневосточную буддологическую литературу, письменные памятники и практику живого буддизма, был подготовлен к разработке такой методологии исследования, которая была бы адекватна столь сложному объекту анализа, как буддизм.

Эвристичность подхода О. Розенберга к созданию целостной концепции буддизма состояла в преодолении обусловленности европейскими ментальными клише. Объективный взгляд на буддологический материал предполагал, по мнению ученого, сохранение в процессе исследования исходной логики его изложения и терминологичности языка описания.

О. Розенберг исходил из допущения, что построение такой концепции должно основываться на анализе всех классов текстов, составляющих литературу буддизма. Ему удалось трансформировать предмет буддологического исследования, расширить круг известных европейским ученым письменных памятников буддизма философскими трактатами Абхидхармы. Однако это не было лишь добавлением нового исследо-

вательского материала к уже имеющемуся — содержание абхидхармических текстов открывало совершенно новые ракурсы в картине буддийского мировоззрения.

В течение долгого времени в буддологической литературе существовало мнение об отсутствии в буддизме так называемой метафизической проблематики. О. Розенберг связывал это отчасти с неизученностью Абхидхармы: «⟨...⟩ литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной. При знакомстве со схоластической литературой древнего буддизма утверждение, что он относился отрицательно к метафизическим вопросам, совершенно немыслимо» [2]. О. Розенберг поясняет далее, что как явление индийской культуры буддизм был тесно связан с предшествующими философскими системами, в которых метафизические вопросы играли главенствующую роль [3].

Фундаментальный труд О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» посвящен обоснованию не только наличия философской («метафизической») проблематики в буддизме, но и детальному разбору ее содержания, языка описания, функциональной роли в системе буддийского мировоззрения. Эта разработка легла в основу аналитической концепции буддизма, в которой О. Розенберг попытался преодолеть методологические несовершенства современной ему буддологии и выявить культурно-историческое своеобразие и структуру буддийского мировоззрения.

В настоящей статье мы рассмотрим один из основных элементов концепции О. Розенберга — разграничение философского и популярного уровней буддизма.

О. Розенберг широко пользовался понятием «буддийское мировоззрение». Он пишет в «Проблемах буддийской философии», что наличие «некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о «буддизме» как о характерном буддийском мировоззрении ⟨...⟩» [4]

Вариативность форм этого мировоззрения не раз вводила в заблуждение тех исследователей, которые задавались целью создать концепцию «буддизма вообще», некую единообразную схему, дающую представление о буддизме как таковом. Естественно, что в силу исторического и регионального своеобразия форм буддизма задача, поставленная таким образом, принципиально не имела решения. О. Розенберг отмечал, что «картина буддийского мира чрезвычайно пестра. Буддизм ⟨...⟩ является весьма сложным комплексом различных направлений и сект; здесь мы находим и мистику, и рационализм, строгий аскетизм и смиренную веру, шаманство

и отвлеченную философию. Многие из буддийских течений кажутся скорее различными религиозными системами, чем разновидностями одной и той же религии»[5].

Однако оказалось возможным реконструировать тот общий круг мировоззренческих идей, которые объединяли все эти разнообразные направления.

Идеологическим ядром буддийского мировоззрения Розенберг справедливо полагал Четыре Благородные Истины. Исследователь подметил методологически важный момент — так называемые центральные идеи буддизма не составляли отдельной системы, но они встречались в каждом конкретном направлении буддийской мысли. Различия в этих направлениях сводились лишь к усилению той или иной идеи[6].

Особенностью идеологического ядра буддийского мировоззрения, по разработке Розенберга, была его «чрезвычайная универсальность» и «философский характер». Это ряд положений о смысле и цели бытия, которые могут быть изложены и в языке философии, и общедоступным образом, могут быть приемлемыми «и для аскета, и для мистика, и для рационалиста»[7].

Буддийская философия развивалась как экзегеза к основным догматическим положениям, зафиксировавшим устойчивый мировоззренческий комплекс. Анализируя состав абхидхармических текстов, О. Розенберг установил предметную область и культурно-историческое своеобразие буддийского философствования. Предметом философии в буддизме были элементы бытия, то есть проявление абсолютного сознания, метафизическая сущность абсолютного сознания, формы состояния абсолютного сознания (типы живых существ)[8]. Буддийское философствование принципиально отрицало дуализм субъекта и объекта, характерный для европейского мышления. Созданная буддийскими мыслителями картина мира может быть охарактеризована как некоторая разновидность холизма, что подтверждается, в частности, своеобразием языка описания — фактически одним ключевым термином «дхарма» описываются и трансцендентная, и эмпирическая реальность, объекты восприятия и психические процессы.

Для создателей буддийской картины мира внешний, материальный мир не был предметом специального анализа, но рассматривался как то, что препятствует спасению из «безначального круговорота бытия»[9]. Другими словами, предмет буддийской философии принципиально отличался от традиционного для европейского мышления. Например, привычные «философские проблемы естествознания» с буддийской точки зрения представлялись абсолютно внереферентными. «<...> Буддизм,— писал Розенберг,— не совпадает

ни с одной из европейских систем, и именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения»[10].

Философия в буддизме развивалась как система обоснования религиозного опыта. В терминологии О. Розенберга это «метафизика спасения», то есть освобождения от сансарического существования. Исходный пункт буддийского философствования определялся им как анализ путей человека к истинно-реальному, т. е. спасения и состояния «спасенности».

Анализируя философские памятники буддизма, О. Розенберг обнаружил обстоятельство, крайне существенное для понимания своеобразия буддийской учености: универсальным языком описания было учение о «дхармах-носителях» и их проявлениях. Автор «Проблем буддийской философии» отмечал, что понятие «дхарма» имеет определяющее значение для понимания всей буддийской философии, хотя это и ускользало от внимания европейских буддологов[11].

В качестве экзегезы к Четырем Благородным Истинам буддийская философия в терминах теории дхарм осмысляла и интерпретировала страдание — эмпирическое бытие, причины страдания, прекращение страдания, пути к прекращению страдания[12].

О. Розенберг, строго следуя сформулированному им принципу объективного подхода к материалу с сохранением первоначальной логики изложения, воспроизводит основные трактовки базовых доктринальных положений, как они даны в «Абхидхарме» Васубандху.

Истина страдания — в необходимости эмпирического бывания, «волнения», которому подвержены существа. «Волнение безначально, оно 〈...〉 не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено»[13]. Розенберг особенно подчеркивал неадекватность понятия греха, греховности для интерпретации истины страдания, безначального волнения истинно-сущего. «Такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этого термина в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся, действительно, в пределах иллюзорного бытия, главным образом, в виде так называемых страстей и пороков, почему и практически проповедь бывает направлена против дурных качеств человеческого характера»[14].

Эмпирическое бытие в терминах теории дхарм — результат безначального волнения истинно-сущего, некоторая развертка его. Возможность «освобождения» (прекращения эмпирического бывания) заложена в природе истинно-сущего, что логически доказывается следующим образом: все имеет

причину, но не все имеет следствие. Идея спасения в буддизме отличается от идеи спасения в других системах тем, что «возможность его обеспечена именно его безначальностью» [15].

Отрицание идеи Бога-Творца в схоластическом буддизме дополнительным образом подтверждает возможность окончательного освобождения от эмпирического бытия. Розенберг реконструирует это следующим образом: «Бог-Творец, создавший волею своею бытие, может прекратить его, но волею своею он его мог бы воздвигнуть снова, ибо спасение творения, в таком случае, не предполагает прекращения воли к быванию у Творца-Бога» [16].

В буддийской философии подробно рассматривается собственно процесс прекращения эмпирического бытия. Началом этого процесса является прозрение — осознание того, что «бытие как таковое есть волнение-страдание» [17]. Начальный пункт пути выхода из круговорота эмпирического бытия — появление в потоке сознания дхармы «прозрения», благодаря которой живое существо начинает сознательно стремиться к освобождению, подавляя дхармы волнения. По степени близости к состоянию прекращения эмпирического бытия все живые существа подразделяются на три группы — имеющие желания, имеющие чувственность, не имеющие чувственности [18]. К первой ступени относятся все живые существа в обыденном смысле слова, т. е., кроме людей, животные, а также мифологические существа, обитатели ада, голодные духи. Ко второй и третьей — созерцатели, находящиеся в состоянии периодического и постоянного созерцания. Анализ ступеней развития, на которых стоят живые существа, также проводится О. О. Розенбергом в терминах теории дхарм: переход с одного уровня на другой связан с угасанием одних дхарм и возникновением других. Примечательно, что в данном случае мы имеем дело с типологией состояний сознания от наиболее грубых, с точки зрения буддизма,— вожделение, стремление — до рафинированных — отвлечение от чувственных стимулов. Эта типология, реконструированная О. О. Розенбергом, позволила еще раз доказать, что философская проблематика буддизма напрямую связана с обоснованием религиозного опыта. В реконструкции того, что критериальным типообразующим признаком степеней спасения является соответствующее состояние сознания, Розенберг еще раз подтверждает мысль о существенной роли психологического анализа в системе буддийского философствования. Примечательно в этой связи следующее его высказывание: «Описание экстазов у буддистов содержит богатейший материал по психологии мистики, и монографическое исследование теории созерцания могло бы дать весьма ценный материал

для общей психологии религиозного опыта, т. к. в противоположность мистическим созерцателям в Европе буддисты сумели практические переживания созерцания строго систематизировать. . .» [19]

Процесс трансформации дхармического потока должен быть завершен вследствие постепенного угасания дхарм волнения и появления дхарм, не связанных с волнением. О. Розенберг чрезвычайно образно рисует эту картину: «Конечная цель предначертана ясно: она — покой истинно-сущего навсегда, без возвращения в суету, покой, в котором суета и страдание мирское исчезают навеки; но это состояние не есть возвращение к тому, что уже было, а достижение нового, что ни есть, ни не есть, что выше всякого понимания и что описать словами невозможно» [20].

В связи со своеобразием буддийского философствования нельзя не упомянуть о функциональной роли идеи Будды. «Будда, как объект религиозного культа, никогда для буддистов не был человеком» [21],— отмечал О. Розенберг. Подлинным объектом религиозного поклонения был «общий трансцендентный субстрат всех единичных существ» [22]. Историческая фигура учителя Шакьямуни не была обожествлена, состояние Будды (просветленного) достигается благодаря большим религиозным заслугам. Это «⟨. . .⟩ личность, которая, пройдя все ступени святости, покинув давно форму человека, дошла до нирваны, но отказалась от нее для того, чтобы показать путь спасения другим живым существам» [23].

Даже столь конспективное воспроизведение основных пунктов буддийского философствования показывает, что буддийская ученость не могла быть достоянием широких масс верующих. Величественное учение о трансформации дхармического потока в той форме, как оно зафиксировано в философских трактатах, не могло быть объектом религиозного переживания. Для восприятия обыденным религиозным сознанием требовалось изложение доктрины в более конкретном, демонстративном и назидательном виде. Весьма примечательно рассуждение О. Розенберга о психологической стороне восприятия буддийской догматики, зафиксированное в работе «Об изучении японского буддизма». На основе опыта наблюдения практики живого буддизма О. Розенберг отметил, что «⟨. . .⟩ многие из индийских, китайских и японских буддистов-философов, изощренных в отвлеченной схоластике, являются в то же самое время и смиренно верующими буддистами, столь же набожными, с таким же умилением молящимися у мощей и других святынь, как простые крестьяне, совершенно не знакомые с философией» [24]. Этот феномен О. Розенберг объясняет тем, что традиционное религиозное воспитание в семье, общение с верующими и нахождение

в атмосфере монастыря способствуют формированию некоторого специфического настроя, при котором буддист-философ «⟨...⟩ может иногда и сознательно поддерживать в себе настроение более конкретного понимания символа, отдыхая умом от отвлеченного мышления в поэтическом настроении, образном и эмоциональном,— то есть он хотя и знает умом, что это символ, чувством же переживает его как нечто более конкретное» [25].

В этой беглой зарисовке отражена существенная проблема соотношения когнитивного и эмоционального аспектов религиозного переживания и, шире, религиозного сознания как такового. По-видимому, когнитивный компонент религиозного сознания представителей монашеской учености содержательно отличался от соответствующих структур сознания верующих мирян при относительном совпадении эмоционального компонента.

Сосредоточившись в своих исследованиях на интерпретации философских памятников, О. Розенберг тем не менее пытался разработать концепцию буддизма как целостной системы. «Настаивая на необходимости исходить из изучения догматической литературы, я отнюдь не хочу сказать, что популярный буддизм не заслуживает внимания, или что буддизм исчерпывается буддийской философией» [26].

Отправным пунктом в рассуждении О. Розенберга о соотношении схоластического и популярного буддизма была констатация их идеологического единства при несводимости способов фиксации и наличии устойчивых принципиальных различий, которые мы здесь постараемся воспроизвести.

В «Проблемах буддийской философии» О. Розенберг прямо говорит о том, что «буддизм как эпизод индийской философии и буддизм как народная религия являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» [27].

О. Розенбергу удалось сформулировать некоторые закономерности, бывшие, как он полагал, существенными детерминантами исторического развития схоластического и популярного буддизма. Историческое развитие буддийской философии осуществлялось в форме полемики школ и направлений, т. е. регулировалось закономерностями историко-философского процесса.

Предметом философских дискуссий являлось понимание основных догматов учения при сохранении единства мировоззренческого комплекса.

«Буддийские школы много спорили о характере истинно-сущего, но они были согласны в том, что эмпирическое бытие есть волнение истинно-сущей реальности. Дхармы ли рождаются и исчезают, индивидуальное сознание-сокровищ-

ница ли трансформируется, пустота ли разлагается на единичные индивидуумы — все это вопросы сравнительно второстепенные, во всяком случае, истинно-сущее находится в каком-то движении; оно подвергнуто процессу бывания, результатом которого является эмпирическое бытие и его страдания. Такое волнение истинно-сущего не должно быть, оно не что иное, как омраченность, мрак, который должен быть рассеян»[28].

Носителем буддийской учености было просвещенное духовенство. О. Розенберг подчеркивал, что буддисты-миряне, а также необразованные монахи не имели возможности постигнуть буддийскую метафизику. Они были приверженцами буддизма в его практическом, религиозно-этическом аспекте, которым для них и исчерпывалось буддийское миропонимание.

Механизмом исторического развития простонародного буддизма, в отличие от схоластического, было укоренение центральных идеологем в уже существующих мировоззренческих системах, что приводило, в частности, к своеобразию региональных форм буддийского мировоззрения.

Если школы схоластического буддизма видели своей задачей обособление, фиксацию именно своего конкретного варианта трактовки доктринальных положений, то для простонародных форм буддизма задачей была широкая их трансмиссия, пусть и не в рафинированном виде.

В «Проблемах буддийской философии» отмечаются особенности функционирования дискурсивного и популярного буддизма в процессе кросс-культурного взаимодействия: «Буддизм 〈...〉 на своем пути через Центральную и Восточную Азию встречался с чужими религиозными системами 〈...〉 и в популярных формах оставлял незатронутыми очень многие из обычаев и представлений покоряемых им народов. Но предположение, что иноземные философские идеи могли бы коренным образом изменить систематическую догматику индийского буддизма, представляется совершенно невозможным»[29]. Эти принципиальные различия, ускользавшие от внимания европейской буддологии, были отчетливо зафиксированы О. Розенбергом как в «Проблемах буддийской философии», так и в других работах. В статье «Основные вопросы философии в терминологии индийского буддизма» О. Розенберг указывает, что были необходимы отступления от метафизических положений, «〈...〉 если буддизм хотел быть религией для народа не только Индии, но и других стран и практическим моральным учением для людей, для которых очень сложные рассуждения индийской философии должны были остаться недоступными»[30]. В то же время только зна-

ние теоретической философии позволяет адекватно оценить эти отступления от схоластических формулировок [31].

Процесс развития буддийской философии осуществляется «в уединенных монастырях» и «мало, сравнительно, имеет отношения к буддизму как народной религии и к внешней, политической истории его церкви» [32].

В исторической практике функционирования буддизма как мировой религии схоластический буддизм и его простонародные формы имели определенные функции, только в своем единстве обеспечивающие устойчивость и жизнеспособность всего мировоззренческого комплекса. Представители буддийской учености в своей экзегетической практике способствовали сохранению догматических положений в неискаженном виде. О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии» отмечал, что за популярными течениями в буддизме «⟨...⟩ стояли всегда, стоят и теперь догматические системы, хранителями коих являются ученые монахи в уединенных монастырях; они препятствуют разложению организации буддийской церкви» [33].

Трансформированные в доступные для восприятия формы, те же догматические положения приобретали пропагастическую функцию, служили ценностно-нормативными регуляторами повседневной жизни верующего буддиста, далекого от метафизических проблем.

Различие схоластического и популярного буддизма может быть продемонстрировано на примере соотношения предметной области основных технических терминов и идеологем, зафиксированных на простонародном уровне функционирования буддийского мировоззрения.

Уже упоминавшаяся выше философская трактовка термина «будда» как определенного состояния сознания преформируется на простонародном уровне следующим образом: «Простонародный буддизм с самого начала был прежде всего религией молитвы и веры либо в спасительную силу будд и бодхисаттв (Амитабха, Авалокитешвара), или в перерождение в раю, в «Чистой Земле» [34]. Буддийская иконография зафиксировала большое разнообразие визуализаций представителей пантеона и изображений мироздания («сансарный круг»), которые сами по себе могли быть объектом поклонения и религиозного чувства [35]. В этом проявляется общая закономерность, которая, видимо, может быть обнаружена во многих развитых религиозных системах — догматический строй, фиксирующий данное характерное мировоззрение, является объектом умопостижения и экзегезы, в то время как объектом религиозного переживания, определенного эмоционального отношения может быть нечто более конкретное, до-

ступное не только логическому, но и чувственному восприятию.

Схоластическое понятие «нирваны» как прекращения состояния бывания, исчезновение из дхармического потока дхарм — элементов-носителей «волнения» трансформируется в «благое перерождение», «перерождение в раю». Характерно, что на философском уровне «описать словами» нирвану логически невозможно, так как это состояние отсутствия каких бы то ни было качественных характеристик, а в простонародных текстах можно найти подробные и красочные описания (например, рай Амитабхи).

Весьма демонстративно различие философского и простонародного буддизма проявлялось в трактовке таких понятий, как карма и перерождение. На дискурсивном уровне различается несколько видов кармы. Карма бывает телесная и словесная. Каждый из этих типов подразделяется на видимую карму и невидимую. Специфику невидимой кармы О. О. Розенберг иллюстрирует следующими примерами: переживание монаха при принятии обета отличает обет как действие от его физического аспекта; либо — различие между случайным сложением рук и сложением рук для молитвы [36].

Все разновидности кармы переплетаются и в совокупности создают «определенную индивидуальную форму потока сознания с его богатством внутренних и внешних переживаний» [37]. Именно поэтому на дискурсивном уровне карма интерпретируется как род закономерности, подчиняющей себе субъект как комплекс элементов психического. О. Розенберг показывает, что карма может быть терминологически уподоблена европейским понятиям судьбы (доли) только в том смысле, что каждый поступок имеет этическую окрашенность и в этом смысле подвержен воздаянию. «В популярном понимании вина прошлой жизни искупается страданиями настоящей, а добрые поступки настоящей — залог благополучия в будущем» [38]. Действительно, в письменных памятниках простонародного буддизма в ареале распространения буддийского мировоззрения представлены типологически сходные сюжеты, обыгрывавшие оппозицию «деяние — воздаяние» на привычных либо экзотических для обыденного сознания ситуациях.

По реконструкции О. О. Розенберга, с концепцией кармы тесно связана теория перерождения. Эта теория также имеет совершенно различную трактовку в популярном и схоластическом буддизме.

Воспроизведению 12-членной формулы перерождения Розенберг предпосылает отчетливое рассуждение о том, что к «переселению душ» эта формула никакого отношения не имеет, ибо и понятия «душа» в буддизме никогда не было, и

не следует искать в этом пункте следов каких-либо древних неарийских влияний. С самого начала перерождение трактовалось относительно «потока индивидуальной жизни»[39]. В языке популярного буддизма 12 периодов бытия описывают жизнь сознательного существа в течение его прошлой, настоящей и будущей жизни. Это именно описание эмпирической жизни индивидуальной эмпирической личности.

В дискурсивном плане та же самая 12-членная формула выражена в другом терминологическом языке — в языке теории дхарм. Эмпирическая личность, с точки зрения метафизики,— поток дхарм. Управляемый законами кармы, этот поток проходит «через неограниченное число эмпирически-иллюзорных жизней, каждая жизнь является всего только частичной эпохой в бесконечном процессе бытия данного потока дхарм»[40]. Таким образом, происходит даже не перерождение, а «бесконечная трансформация комплекса дхарм, совершается перегруппировка элементов-субстратов»[41].

Изложенные выше трактовки доктринальных положений в схоластическом и популярном буддизме достаточно убедительно свидетельствуют о принципиальном различии языка описания в каждом соответствующем случае, что и было О. Розенбергом не только подмечено, но и развернуто как обоснование ряда методических приемов перевода и интерпретации текстового материала.

Теория дхарм, служившая терминологической основой языка описания в памятниках схоластического буддизма, радикально отличалась от идеологем, зафиксировавших популярную трактовку доктринальных положений.

Констатация О. Розенбергом этого принципиального факта может быть, без сомнения, названа серьезным вкладом в методологию буддологического исследования и, в особенности, в решение проблем перевода памятников буддийской литературы.

Экзегетический характер и культурно-исторические условия формирования буддийского дискурса обусловливали первоначально изустный способ передачи базовых положений. Поэтому организация текста подчинялась не только внутренней логике построения системы, которую этот текст репрезентировал, но также и требованиям дидактики и задачам мнемотехники. Основное содержание системы фиксировалось техническими терминами, которые организовывались в так называемые матричные списки. Классическая Абхидхарма, согласно исследованиям последних лет, развивалась как система интерпретации таких матричных списков ключевых слов, уже бытовавших в беседах и наставлениях[42]. Существенно, что в объяснении термина давалось его развернутое определение. Таким образом, матричные списки пред-

ставляли собой логически консистентную свертку системы, создаваемую в целях лучшего сохранения и функционирования базовых ее положений.

Изучение философских памятников буддизма филологическим методом, распространенным в современной Розенбергу буддологии, не давало адекватного представления о специфике терминологии буддийского дискурса. В то же время Ф. И. Щербатской, а затем и О. О. Розенберг убедительно доказали, что дискурсивный понятийный аппарат не тождествен языку повествовательных текстов. Полисемичность буддийской терминологии коренится в способе описания проблем. и, следовательно, не может быть раскрыта путем установления прямого и дополнительного значений термина. Достаточно корректно проблема полисемии могла быть решена только исходя из знания, к какому уровню системы относится исследуемый текст, а также какова предметная область значений термина (понятия) на каждом из уровней. Таким образом, проблема перевода буддийских философских текстов трансформировалась из сугубо филологической в логико-семантическую, истолковательскую. В этом плане существенно прояснение роли технических терминов и идеологем в буддизме. Технический термин имеет четко обозначенные координаты в системе — он выступает элементом матричного списка. Следовательно, он достаточно строго определен, его связи с другими элементами системы эксплицированы способом ее построения. Технический термин обслуживает функционирование догмата в его денотативности, доступной пониманию только носителям теоретического, систематизированного сознания.

Идеологема выступает оппозицией техническому термину и обслуживает функционирование догматов на уровне обыденного сознания. Она, следовательно, демонстративна, полисемична, конкретна. Поэтому совершенно естественно указание Розенберга на непозволительность распространять понимание того или иного термина в популярном буддизме на теоретические сочинения [43]. Розенберг подчеркивал необходимость знакомства с системой буддийского философского мышления в целом для перевода отдельного текста. «При чтении теоретических сочинений индийского буддизма, а еще больше при переводе этих сочинений встречаются многие затруднения, многие санскритские термины имеют различные значения, авторы комментариев не согласны в их определениях. ⟨...⟩ При знании системы сомнения исчезают. Главное же препятствие — это именно то, что мало еще известны буддийские системы и их терминология, не известно хорошо ни их взаимное отношение, ни их отношение к другим индийским учениям, научная работа в этой области еще только

начинается»[44]. Таким образом, строгое значение термина может быть установлено только на основе знания о его месте в системе и исходя из понимания конкретного текста как репрезента системы. На основе понимания специфики организации и содержания буддийских философских текстов О. О. Розенберг сформулировал решение проблемы сопоставления буддизма с европейской философией. Это сопоставление, как стало очевидным из разработок Розенберга, возможно только в типологическом плане, а отождествление отдельных элементов по внешнему сходству — методологически некорректно. База ложных сопоставлений формулируется Розенбергом совершенно отчетливо: «Забыв, что индийская философия не связана генетически с европейской, можно увлечься частичными совпадениями или сходствами и приступить к сравнению таких частей, которые вовсе не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы»[45].

Принципиальное разграничение философского и популярного уровней буддийского мировоззрения позволило прояснить и проблему сопоставления буддизма с другими индийскими системами. Методологически корректным, по разработке О. Розенберга, было сопоставление только соответствующих уровней системы. Попытки сравнения дискурсивных форм одной системы с популярными формами другой, как обосновано О. О. Розенбергом в «Проблемах буддийской философии», приводят к неверным трактовкам всего материала в целом.

Аналитическая концепция О. Розенберга интересна не только в историческом контексте как этап становления научной буддологии, но и как система обоснованных методологических идей. Сформулированный ученым подход к изучению религиозно-философских систем применим к исследованию широкого круга мировоззренческих комплексов и в этом качестве может быть актуальным и для современного религиоведения.

* * *

Жизненный путь О. О. Розенберга, к сожалению, прервался очень рано (он умер в 1919 г. в возрасте 31 года). Многие его теоретические замыслы, о которых упоминается в «Проблемах буддийской философии», в частности, предполагавшаяся III часть «Введения. . .» и работа по буддийской символике и иконографии на материале японской секты Сингон, остались нереализованными. Рукописное наследие Ро-

зенберга, сохранившееся до наших дней, весьма невелико по объему, особенно в отношении философских работ. Есть основания думать, что то, чем располагает современный исследователь творчества Розенберга, представляет собой лишь незначительную сохранившуюся часть творческого наследия этого оригинального ученого. Почти прямые указания на это дает С. Ф. Ольденбург в заметке «Памяти О. О. Розенберга»: «В самом разгаре работы, которую молодой ученый вел геройски в тягчайших условиях холода, голода, непосильного физического труда, оборвалась эта драгоценная жизнь и, мало того, даже его рукописи и книги не были пощажены: с величайшими усилиями удалось спасти лишь разгромленные остатки этого драгоценнейшего научного достояния, и многое из того, что можно было бы окончить из начатых им работ, погибло теперь навсегда жертвою нашей дикости и темноты»[46]. Несмотря на это, вклад Розенберга в разработку методологии и теоретических основ научного буддологического исследования несомненен. Выводы ученого, сформулированные в «Проблемах буддийской философии», нашли отражение, в частности, в работах академика Ф. И. Щербатского, написанных уже после смерти его талантливого ученика[47].

В трудах О. Розенберга получили творческое развитие наиболее плодотворные идеи отечественной историко-философской школы в буддологии, достойные дальнейшего изучения и развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О. О. Розенберг. О понимании восточной души.— Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 115.

[2] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 63.

[3] См. там же. С. 57.

[4] Там же. С. V.

[5] О. О. Розенберг. Об изучении японского буддизма.— Буддизм. Проблемы... С. 106.

[6] См. там же. С. 107.

[7] Там же.

[8] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 81.

[9] См. там же. С. 150.

[10] Там же. С. 79.

[11] Там же. С. VIII.

[12] Там же. С. 80.

[13] Там же. С. 257.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 260.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 262.

[18] Там же. С. 236.

[19] Там же. С. 240—241.

[20] Там же. С. 262.

[21] Там же. С. 253.

[22] Там же. С. 256.
[23] Там же. С. 254.
[24] О. О. Розенберг. Об изучении японского буддизма, л. 15.
[25] Там же. л. 16.
[26] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. XIII.
[27] См. там же. С. 48.
[28] Там же. С. 245.
[29] Там же. С. 270.
[30] Архив востоковедов СПбФИВ РАН, ф. 47, оп. 1, № 6, л. 1.
[31] См. там же.
[32] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 266.
[33] См. там же. С. 282.
[34] Там же. С. 58.
[35] G. Roerich. Tibetan paintings. Paris, 1925.
[36] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 220.
[37] См. там же. С. 221.
[38] Там же. С. 218.
[39] Там же. С. 223.
[40] Там же. С. 229.
[41] Там же.
[42] Подробнее см. В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 191.
[43] О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. С. 48.
[44] См. там же.
[45] Там же. С. 64.
[46] С. Ф. Ольденбург. Памяти О. О. Розенберга.— Мысль, ч. 1, Пг., 1922. С. 158.
[47] См., например, Ф. И. Щербатской. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма».//Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Е. А. Западова

ВТОРОЕ РОЖДЕНИЕ ЖАНРА ТИКА

(комментарий к текущей истории)

Многообразное и богатое творческое наследие классика бирманский литературы Такин Кодо Хмайна (1876—1964), которого часто называют «отцом современной бирманской литературы»,— целая эпоха в истории национальной словесности. Он был теснейшим образом связан с миром традици-

Автор статьи доктор филологических наук Елена Александровна Западова (1938—1991) была уникальным специалистом по истории современной бирманской литературы. Итоги ее 30-летней работы в востоковедении отражены в монографии «Е. А. Западова. Бирманская проза XX века». М., 1992.

онных буддийских ценностей, но одновременно — и со сферой активной общественной деятельности. Такин Кодо Хмайн органично сочетал в своем миропонимании национализм и стремление разомкнуть традиционную культуру, связать Бирму с иными государствами и культурами. Он стоял на позиции непримиримости к английскому колониализму, не пытаясь при этом найти объяснение происходящему в буддийской историософии, ибо понимал, что эта традиционная концепция не способствует объединению национально-освободительных сил.

Такин Кодо Хмайн, будучи традиционалистом и по убеждению и по воспитанию, сумел обрести свой собственный компас в мире буддийских ценностей и философских концепций. Национальный герой Бирмы Аун Сан признавал, что Такин Кодо Хмайн стал для бирманцев, по сути дела, духовным наставником, чей авторитет сопоставим только с авторитетом Махатмы Ганди для индийцев: «Такин Кодо Хмайн такой же Великий старец Бирмы, как Ганди — Индии» [1]. Роль Учителя жизни, этот столь важный в буддийской стране духовный авторитет, была необходима Такин Кодо Хмайну в том числе и для переориентации определенной части бирманской интеллигенции: полувековое британское господство способствовало тому, что часть выходцев из мелкобуржуазной среды, усваивая культуру колонизаторов, усвоила и привычку преклоняться перед всем иностранным. Эта довольно устойчивая направленность приводила к тому, что интеллигенты такого сорта утрачивали связь с отечественной — отсталой, по их мнению, культурой, но не были в состоянии усвоить в полном объеме и культуру Запада. Такин Кодо Хмайн отчетливо понимал ущербность данной позиции, чреватой духовным вырождением.

Говоря о тенденциях формирования эстетического мира бирманской литературы 1910—1930-х гг., необходимо остановиться на том уникальном вкладе, который внес в художественную практику этого периода Такин Кодо Хмайн. Отметим прежде всего самобытные произведения этого мастера, созданные в жанре тика [2].

Жанр тика — и это наиболее примечательно в контексте изучения проблемы формирования эстетического мира прозаического произведения — до появления тик Такин Кодо Хмайна не являлся жанром художественной литературы. Исследователь творчества писателя Г. П. Попов относит ее к жанрам буддийской литературы. Однако и это не совсем точно. Тика — это тип комментария, объединяемый родовым понятием «шастра», т. е. теоретическое сочинение, типологически соответствующее европейским трактатам. Тика — жанр санскритской теоретической литературы, как брахма-

нистской, так и буддийской. Характерной чертой этого жанра в Индии, откуда и пришел в Бирму буддизм, являлось то, что тика не преследовала цель низвести комментируемый текст до понимания адепта-профана. Тика предназначалась для изучения теми, кто уже усвоил основы теории, изложенные в комментируемом тексте, и теперь — на материале тики — имел возможность постичь традицию более глубоко и изощренно. Тика как традиционный жанр литературы санскритской (соответственно палийской) учености сохраняла в себе интерпретацию философских понятий и терминов, изложение теоретических концепций более высокого уровня сложности, нежели представленные в комментируемом тексте, и, наконец, в тику довольно часто включались развернутые дискуссии. Каждый из этих элементов был свойствен не только тике, но и другим жанрам комментаторской литературы, а тика соединяла их (эти элементы) в единое целое. Таким образом, жанр тики был хорошо приспособлен для утвердения монолитности школьной традиции [3].

Именно тика берется Такин Кодо Хмайном как жанровая основа его художественных произведений. Первую свою тику он создает в 1913—1914 гг. — это «Тика о силе». Затем появляются уже и зрелые произведения Такин Кодо Хмайна в этом жанре — «Новая тика о павлине» (*Даун тика ти,* 1919), «Тика об обезьянах» (*Мьяу тика*, 1923), «Тика о собаках» (*Кхвей тика,* 1925), «Тика о бойкоте» (*Баинкау тика,* 1927) и «Тика о такинах» (*Такин тика,* 1938).

Что же представляет собой тика в творчестве Такин Кодо Хмайна, какие корни имеет этот жанр в эволюции идей писателя? Для ответа на эти вопросы обратимся к художественному наследию Такин Кодо Хмайна, поскольку его теоретические воззрения, видимо, не были зафиксированы письменно. Однако среди факторов общественной и литературной жизни на первый план следует поставить его воинствующий традиционализм.

Такин Кодо Хмайну было чуждо все иноземное, вживленное в ткань не только культурной, но и социально-экономической жизни Бирмы. Достаточно сказать для подтверждения этого, что писатель чрезвычайно критически относился даже к европейским достижениям в области агротехники: он полагал, что и через них англичане стремятся к окончательному разорению и обезземеливанию крестьян. Он не желал благоговеть перед исторически прогрессивными формами, если в настоящем времени они способны лишь увеличить страдание его народа.

Казалось бы, почему этот поборник буддизма не мог бы включить английский колониализм — как закономерный компонент «последних времен» — в рамки своего мировоззре-

ния,— ведь именно к такой идее приходили литераторы группы, известной как группа кхисан? Но в этом пункте своего мировоззрения крайний традиционалист Такин Кодо Хмайн и отличался от умеренных из группы кхисан. Он видел в британских колонизаторах в первую очередь представителей другой конфессии, стремящихся навязать бирманцам христианство и тем самым вытеснить буддизм. Иными словами, Такин Кодо Хмайн истолковывал англо-бирманское противостояние не в контексте догматических положений буддизма, а как идеологическую конфронтацию двух мировоззренческих систем. Такая оценка являлась принципиально новаторским шагом — Такин Кодо Хмайн первым среди бирманских писателей взглянул на происходящие в идеологической жизни страны события именно с исторической, а не с историософской точки зрения.

Этот серьезнейший вклад в развитие национального самосознания писатель осуществил собственно литературными средствами, возродив популярный в средние века жанр тики. Здесь проявилось, кроме всего прочего, и удивительное культурологическое чутье Такин Кодо Хмайна, его социально-психологическая интуиция. В первое десятилетие XX в. жанр романа быстро завоевывал популярность среди бирманской аудитории — как читательской, так и писательской. Но традиционно настроенные круги знатоков классической бирманской словесности роман не принимали по причине его инокультурного происхождения. Такин Кодо Хмайн (заплативший все-таки известную дань этому новому для Бирмы жанру, о чем будет сказано ниже) стремился служить прежде всего целям национальной консолидации и видел в качестве единственного пути для этого проповедь истинно буддийского взгляда на мир средствами художественной словесности. Он не желал отталкивать от своего творчества потенциальных и естественных единомышленников уже самим фактом обращения к чужеземному жанру. Хотя в 1916 г. он все-таки создал роман, это произведение уже вобрало в себя первые — и самые важные — достижения возрожденной тики [4].

Тика для Такин Кодо Хмайна — это комментарий к текущим историческим событиям, а не к некоторому тексту. Таким образом, тика как жанр приурочивалась писателем к задаче истолкования происходящего, но истолкования именно в контексте буддийской традиции. Этот контекст строился в тиках Такин Кодо Хмайна следующим образом: для объяснения своей точки зрения на то либо иное событие он привлекает огромный фонд традиционной исторической и художественной литературы. В качестве примера можно привести «Новую тику о павлине» (*Даун тика ти*), которая, по подсчетам Г. П. Попова, включает в себя ссылки на 129 книг

бирманских авторов, цитаты из 112 исторических сочинений и 86 литературных источников. Работа над художественным произведением, имеющая такую своеобразную ориентацию, требовала огромной начитанности. По словам Зоджи, в крупнейшей библиотеке — библиотеке Бернарда — не осталось ни одной рукописи на пальмовых листах, которая не была бы известна Такин Кодо Хмайну.

Возрожденная тика претендовала теперь на роль именно художественного жанра. Такин Кодо Хмайн не стремился писать хроники, по-видимому, перед собой он ставил иную задачу — вписать события текущей жизни в космос бирманской культурной традиции. Но события эти — как реальные, так и вымышленные — имели совершенно определенную идеологическую нагрузку — показать, что в бирманской культурной традиции не наступил с воцарением англичан трагический разрыв, что бирманская культурная традиция, напротив, обладает непрерывностью и силой для объяснения всего, что происходит сегодня.

Попытки найти оптимальный для осуществления этой цели жанр предпринимались Такин Кодо Хмайном еще на раннем этапе творчества, особенно в драматургических произведениях. К «пьяза» (пьязат) Такин Кодо Хмайн обратился именно как к жанру, близкому самой широкой аудитории,— ведь буддийская религия не только не осуждала театральные зрелища, но полагала их полезным средством на пути к просветлению. Буддийская тематика — прославление исторических личностей, способствовавших распространению буддизма, буддийский взгляд на мир, легенды, предания и местные буддийские верования — составляет сюжетную основу драм Такин Кодо Хмайна. Уже в одной из первых работ — пьяза об императоре Ашоке — тема утверждения буддизма как вероучения, способного консолидировать государство, звучит весьма настоятельно, с характерной для бирманской буддийской литературы назидательностью.

Роль буддизма в индивидуальной жизни, приоритет духовных ценностей, связанных с пребыванием в монашестве, над ценностями романтической любви — идейный стержень пьес Такин Кодо Хмайна «Упака и Ма Схава», «История принцессы Кейта Тири» и др.

Такин Кодо Хмайн уделял внимание также и переложению дворцовых драм (Падейтаязы, У Са). Идея развлекательного театра была чужда его творчеству. По своему существу драматургия Такин Кодо Хмайна отвечала тем требованиям, которые предъявил к театру индийский современник писателя — Бхатта в 1903 г. Он писал: «Театр должен служить трем основным идеям: во-первых, он призван доносить до зрителя высокие вопросы религии, общественных от-

ношений и государственной политики; во-вторых, он должен показывать древнюю историю страны, ее обычаи, сценически изображать различные события, выявлять отрицательные черты существующих обычаев; в-третьих — пропагандировать язык» [5].

Именно в соответствии с этими требованиями и строил эстетический мир своей драматургии, а затем и прозы Такин Кодо Хмайн. Драматургическая работа, пристальное знакомство с позднесредневековыми дворцовыми пьесами и одновременно с этим установка на идеологически наполненное общение с самой широкой аудиторией — все это самым непосредственным образом сказалось уже на первом произведении Такин Кодо Хмайна в жанре тики. Этим произведением явилась «Тика о силе» (*Боу тика*). Она состоит из нескольких самостоятельных частей, объединенных общей темой. Произведение открывается обширным экскурсом в историю. Такин Кодо Хмайн с гордостью оглядывается на славные страницы прошлого, рассказывает о народных обычаях, традициях. Приход колонизаторов рассматривается писателем не как знамение «последних времен», а именно как начало нового периода истории. Завоеватели попирали национальную культуру и усиленно насаждали свою, которая зачастую примитивно тиражировалась в тонкой прослойке бирманцев, близких к британской администрации. Подобно многим большим писателям разных веков и народов, Такин Кодо Хмайн воспринимает это явление с резкой критикой, стремясь противопоставить ему традиционные для Бирмы ценности.

Одним из положительных персонажей «Тики о силе» становится адвокат У Мей Аун, который на прием, устроенный колониальными властями, пришел в национальной одежде. «Он родился в Бирме и был истинным бирманцем-буддистом, поэтому и осмелился надеть национальную одежду... Глядя на собравшихся до его прихода, я думал, что все бирманцы — трусы. Одеяние У Мей Ауна разубедило меня»,— описывает Такин Кодо Хмайн свое впечатление [6]. Подчеркивая значение этого, казалось бы, незначительного поступка, писатель сравнивает человека в бирманской одежде с национальным знаменем — символом независимости страны и посвящает ему стихи.

Многих бирманцев я видел на церемонии этой,
Но почему-то явились все в европейских костюмах.
Вспомнил я старое время:
При королях Мандалая
Только в бирманских одеждах всюду ходили
бирманцы.

Как бы теперь мне хотелось
Видеть такую одежду,
Чтоб на пирах и приемах
Были в пасхоу[7] бирманцы!
Здесь же в оутхоу[8] и пасхоу
Только один У Мей Аун.
Рад был безмерно я видеть
Эту одежду народа
И восклицал я: «Пусть долго —
Долго живет У Мей Аун!»

(Перевод автора)

Характерное соединение прозы и стихов, реального события, свидетелем которого оказался автор, и вымышленных героев, дидактики и занимательного повествования сближает это произведение с тем обобщенным образом бирманской литературной традиции, который, безусловно, имел место в сознании читателей и позволял им отделить национальное бирманское от небирманского, иноземного, инокультурного. Возможно, предоформление Такин Кодо Хмайном жанра тики из специально дидактического в художественный преследовало именно эту, а не какую-либо иную цель.

Кроме того, тика самим своим наименованием настраивала на восприятие серьезных, религиозно-философских по преимуществу, вопросов и тем самым хорошо подходила для задач идеологической пропаганды. Как мы уже отмечали, Такин Кодо Хмайн придавал огромное значение изучению и укреплению буддизма, и это нашло самое непосредственное воплощение в «Тике о силе». Он горячо приветствует известного общественного деятеля Лети Схаядо, уподобляя его одновременно историческим и мифологическим личностям (принцу Махендре, Шин Арахану и др.). Такин Кодо Хмайн прославляет бескорыстие Лети Схаядо и называет его жизнь подвигом. Монархизм и буржуазный национализм Такин Кодо Хмайна явственно проявляются в «Тике о силе», как и во многих других его произведениях, созданных в этом жанре. Его национализм, однако, не есть лишь политическая установка, это — подлинный патриотизм, что и доказал писатель всей своей последующей деятельностью.

Прославляя в тиках тех, кого он считал борцами за независимость, Такин Кодо Хмайн прибегает к историческим параллелям, именам и образам, воссоздающим широкий контекст бирманской культурной традиции и хорошо знакомым народу. Многочисленные парафразы, высокий стиль, известный читателю по старобирманской литературе, обилие религиозной терминологии, пализмы, присущие первым частям «Тики о силе», сознательно сменяются бытовым разговорным

языком, когда писатель переходит к рассказу о непосредственных впечатлениях жизни в деревне.

Чтобы почувствовать этот аспект в возрожденной тике, понять ее эстетический мир, коснемся той части «Тики о силе», в которой писатель обращается к изображению жизни и быта современного ему крестьянства. Часть эта представляет собою небольшую стихотворную новеллу. Ее герой рассказывает об одном из важнейших событий жизни крестьянина — дне свадьбы. Радостный и счастливый, с гордостью говорит он о том, как много у него родственников, о том, что дом его в этот день был полон гостей, что сулило богатые подарки — залог благополучного начала семейной жизни. С истинно крестьянской основательностью перечисляет герой полученные подарки, среди которых есть и недвижимость — два поля. В один ряд с недвижимостью попадают и пара буйволов, сетка от москитов, полотенце, что само по себе уже настораживает читателя. Теплым юмором Такин Кодо Хмайн оттеняет наивные излияния крестьянина, его желание прихвастнуть, его самодовольство разбогатевшего в один день бедняка: герой уже называет себя «богатым и известным человеком».

Но как истинный буддист автор знает: любое счастье недолговечно. И вскоре читателю открывается оборотная сторона счастливого торжества: свадьба справлена на деньги, взятые в долг у местной ростовщицы. Долг необходимо вернуть в срочном порядке, так как ростовщица уже осведомлена о полученных подарках. С дарованных полей для уплаты долга можно собрать лишь восемь корзин риса, что абсолютно недостаточно. Бедный «богач» вынужден идти в город на заработки. Он лишается единственной радости — быть со своей семьей, тоскует в разлуке, страдает, думая о ее нужде. Однако и это не единственное печальное следствие счастливой свадьбы: на железнодорожной станции украдены его вещи.

Крестьянин не протестует, но он не может понять, за какие грехи наказывает его судьба: «Я никогда не совершал дурных поступков, никогда не поддерживал участников петушиных боев; я хотел быть хорошим человеком, но судьба моя очень печальна: ростовщица требует деньги»,— с горечью говорит он [9]. Чтобы отдать долг, крестьянин вынужден продать самое ценное, что у него есть: пару буйволов и одно из двух полей. Рухнуло бедное благополучие.

Эта часть «Тики о силе» чрезвычайно важна прежде всего в отношении эстетических воззрений автора. Во вступлении Такин Кодо Хмайн дает теоретический экскурс в историю, чтобы увязать «день сегодняшний и день вчерашний», используя буддийские дидактические приемы и специальный

язык. Рассматриваемая новелла представляет собой, выражаясь языком буддийской логической науки, сапакшу, т. е. однородный пример, призванный прояснить причинное основание предлагаемого рассуждения. Согласно догматической основе буддизма — первой благородной истине «все есть страдание»,— счастье не может длиться долго, так как счастливое событие вплетено в диалектическую взаимосвязь круговорота бытия. Таким образом, счастье не противостоит страданию, а выступает лишь условием принципиальной неудовлетворительности человеческого существования.

Наивный крестьянин, герой стихотворной новеллы, забывает «истину страдания», полагая богатую свадьбу и щедрые подарки прологом счастья целой жизни. Но причинно-следственная связь, замаскированная в сознании крестьянина радостной аффектацией, неумолимо обнаруживает себя, персонифицируясь в образе ростовщицы. Да, крестьянин не совершал дурных поступков и старался соблюдать требования праведной жизни, но закон всеобщей причинно-следственной связи, т. е. закон кармы, гораздо шире, нежели способен это охватить крестьянский разум, затуманенный эгоцентрическими эмоциями.

Таким образом, автор «Тики о силе» помещает происходящее во вневременной срез буддийской догматики. Одновременно с этим Такин Кодо Хмайн стремится объяснить происходящий в деревне процесс обезземеливания крестьян, характерный для конца XIX — начала XX вв. Нарисованный с откровенной неприязнью образ жадной ростовщицы-бирманки показывает, как под влиянием капиталистических отношений (которые являлись, по мнению автора, результатом прихода англичан) происходил процесс расслоения деревни. Традиционалист типа У Ла, автора «Властителя Золотой страны», непременно усмотрел бы причину обезземеливания в личностно-психологических характеристиках ростовщицы, поскольку буддийская социальная теория помещает причину общественного зла в контекст индивидуальной духовной жизни. Иначе выглядит традиционалистское мышление Такин Кодо Хмайна: его новый для буддийского мировосприятия историзм указывает на английское господство как на катализатор дурных индивидуальных проявлений. Колониальное господство выступает в «Тике о силе» как род варварства, противостоящего буддийской цивилизованности, ориентированности на духовные ценности.

Такин Кодо Хмайн — первый среди деятелей бирманской литературы, кто, будучи строгим и бескомпромиссным традиционалистом, рассматривал колонизацию Бирмы англичанами именно как процесс культурного противостояния буддизма и христианства. Если для литераторов кхисан буддий-

ская эсхатологическая концепция играет роль подтекста, объединяющего в момент восприятия художественного произведения его автора и читателя, то для Такин Кодо Хмайна существование такого общего подтекста кажется весьма проблематичным. Автор «Тики о силе» отчетливо понимал, что в умах его соотечественников буддизм не является более единственной культурной системой отсчета, что культура, принесенная англичанами, есть идеологическая данность, с которой надо считаться, но против которой необходимо бороться.

Решение этой проблемы Такин Кодо Хмайн и обретал, восстанавливая контекст буддийской религиозно-философской и бирманской культурной традиций. Только в этом контексте, по мысли писателя, и должна писаться история современности.

Однако в этом воинствующем традиционализме Такин Кодо Хмайна можно обнаружить весьма плодотворное внутреннее противоречие. С одной стороны, он всемерно стремится не только утверждать буддийские ценности, но и реставрировать бирманскую средневековую культурную традицию применительно к задаче объяснения текущей истории. В то же самое время он не признает за британскими колонизаторами такого статуса, который позволил бы ему вписать английское господство в буддийскую эсхатологическую схему. Ведь если английский колониализм есть лишь знамение «последних времен», то нет смысла противостоять ему, остается лишь надеяться на обретение более благоприятного нового рождения. Подобный подход не устраивает Такин Кодо Хмайна, ибо подход этот не учитывает факта существования иного — небуддийского — культурного континуума, в пределах которого британский экспансионизм обладает своим собственным, не поддающимся символической перекодировке значением [10].

Таким образом, Такин Кодо Хмайн, утверждая буддизм, одновременно его и ограничивал рамками того мира, где буддизм укоренился и образовал национальные культурно-идеологические традиции. Буддизм в его мировоззрении перестает быть вселенской системой отсчета для интерпретации культурных явлений. В этом пункте новаторство в преобразовании традиционных ценностей в соответствии с требованиями времени достигает в творчестве Такин Кодо Хмайна своей высшей точки.

Он, оставаясь традиционалистом, сумел, по существу, разомкнуть тот круг культурных представлений, внутри которого вращались идеи бирманской интеллектуальной элиты. После знакомства с тиками Такин Кодо Хмайна уже нельзя было по-прежнему пытаться объяснять явления христиан-

ской культуры через посредство буддийских концепций и наоборот [11]. В этом Такин Кодо Хмайн, выходец из бирманской провинции, далеко опередил своих европейски образованных коллег-литераторов, входивших в группу кхисан.

* * *

Ответим теперь на вопрос, что же представляет собой эстетический мир в единственном романе, написанном Такин Кодо Хмайном, и почему все-таки после завершения романа автор опять возвращается к работе в жанре тики.

На титульном листе издания «Хмадобоуна» («Хматопоуна») стояло имя «Мистер Маун Хмайн», один из псевдонимов Такин Кодо Хмайна (его настоящее имя У Лун). Подзаголовок на английском языке пояснял: «Появление мистера Маун Хмайна. Автобиография».

Роман «Хмадобоун» был явлением своеобразным. С одной стороны, он развивал новый жанр, первый образец которого, роман Дж. Хла Джо, явился на бирманской почве лишь за двенадцать лет до «Хмадобоуна». С другой стороны, Такин Кодо Хмайн стремился создать самобытное произведение, чуждающееся связей с европейским романом. Положив в основу сюжета «Хмадобоуна» бытовую коллизию, и притом сугубо национальную, возможную только в бирманской действительности, он написал произведение, отличающееся от предшествовавшей новой беллетристики. Уже самим заглавием, равноценным в его трактовке понятию «жизнеописание», автор «Хмадобоуна» хотел подчеркнуть оригинальность своего детища.

В центр произведения намеренно поставлена бытовая коллизия, стирающая грань между «высокими» и «низкими» персонажами. Особенность романа — большое количество стихов. Причем объем стихотворного материала оказался достаточным, чтобы позднее стихи в стиле «лейчхоу» были изданы отдельным сборником.

Как и авторы многих романов первых десятилетий XX в., Такин Кодо Хмайн ставил перед собой задачу просвещения читательской аудитории. В романе — и в этом он очень близок «Тике о силе» — много бесед по истории, литературе, рассуждений о хрониках и о творчестве писателей прошлого. Такин Кодо Хмайн обнаруживает весьма разностороннюю начитанность, выявляет себя знатоком родного языка и языка пали, истории и литературы. Особенно он любил, как известно, творчество Шин Маха Раттхатары и Мьявади У Са, цитаты из произведений которых он ввел в текст романа. Но явное предпочтение Такин Кодо Хмайн отдавал драматургу

У Пон Ня. «Хмадобоун» еще теснее связан с национальной драмой, чем первые бирманские романы. Автор включает в книгу чрезвычайно характерные для драмы песни, игру слов, фольклорные истолкования вещих снов и отдельные образы, уже известные читателю по сцене, охотно употребляет сочетание обычного диалога с диалогом сценическим. Кроме того, каждая глава «Хмадобоуна» заканчивается ремаркой, свойственной драме: «На этом сцена заканчивается». Однако столь нарочитая деталь, этот специальный прием компоновки художественного материала не ограничивает сходство «Хмадобоуна» с драматическим произведением. Открывается роман прологовой песней, что соответствует мангала-шлоке, принятой в раннесредневековой индийской литературе и закрепившейся в бирманских драматических произведениях в форме прологового обращения, прославляющего духовных покровителей.

В древней и раннесредневековой индийской традиции вступительная часть — мангала — имела не только чисто архитектоническое значение, но предполагала прославление как акт духовного делания, способствовавший обретению поддержки и покровительства со стороны объекта прославления [12]. Во вступлении указывались обычно цели и задачи сочинения, а также метод, которым эти цели будут достигнуты. Весь этот традиционный набор мы обнаруживаем и во вступлении к «Хмадобоуну», где Такин Кодо Хмайн обращается к имени великого Калидасы, умевшего — и это самое главное для автора — необыкновенно поэтично описывать женскую красоту. Затем рассказывает о себе и выражает намерение написать автобиографию.

Роман разделен на восемь глав, приблизительно равных по объему. Каждая из них имеет название, раскрывающее содержание, например: «О том, как ссорились супруга чиновника Кхин Оун и старец У Джо Двей» (глава 2); «О том, как миряне У Чжа Ньюн, Маун По, Маун Маун Йва пришли в дом к старцу и беседовали» (глава 3); «О том, как встретились супруга чиновника Кхин Оун и Коу По из Алоуна» (глава 6). Каждая глава заканчивается авторским выводом, кратко формулирующим то, о чем в ней говорилось: «Такова 5 глава. Некоторые женщины бросают старых мужей, ищут новых. Как им верить? Если старик берет молоденькую — ничего хорошего из этого союза не выйдет» [13]. Композиционно главы довольно однообразны. Герои переходят из дома в дом, и каждый дом является как бы ареной, где персонажи романа полемизируют друг с другом по разным вопросам истории, философии, религии.

После поэтического вступления непосредственно открывается текст первой главы. Центральный персонаж романа Коу

По (этому образу приданы отдельные черты самого автора) — вдовец, приехавший из деревни. В городе ему многое не нравится, многого он не понимает. Неоднократно Такин Кодо Хмайн подчеркивает простодушие своего героя, которое вызывает улыбку читателя и городских друзей Коу По. «Он — простак»,— говорит героиня, женщина, испорченная столичной жизнью, и с грустью добавляет, что, пожалуй, правы горожане, утверждающие: «если человек прост, то и глуп» [14].

Однако Коу По вовсе не глуп. Такин Кодо Хмайн неоднократно противопоставляет его новым друзьям, и далеко не всегда сравнение бывает в их пользу. Насколько Маун Маун Йва разбирается в истории, У Джо Двей в вопросах религии, настолько Коу По хорошо судит о близких его крестьянскому сердцу вещах, со знанием дела говоря о ценах на рис, горох, перец в разных районах Бирмы. Автор с симпатией относится к этому бесхитростному и доброму человеку, часто с явным сочувствием говорит о его промахах.

Но вот «в душу Коу По вошла любовь», конечно, «с первого взгляда» — иначе и не может быть в бирманской традиции. Подобно многим героям, молодые люди сидят «с чувством стыда и боязни, не смея взглянуть друг на друга» [15]. Коу По вдруг обнаруживает начитанность: разговаривает с Кхин Оун на «высокие» темы, цитирует стихи поэтов прошлого, описывая красоту любимой.

Другой герой романа У Джо Двей, «схая чжи» — учитель, как почтительно именуют его друзья. Когда-то он был архатом — монахом, достигшим весьма высокой ступени духовного совершенства, и полностью освоил буддийский канон. Но уже в почтенном возрасте он сложил с себя обеты и женился на Кхин Оун, которая так молода, что годится ему во внучки. Отсюда все страдания У Джо Двея и его молодой супруги.

Перипетии жизни и переживания У Джо Двея, однако, не имеют самодовлеющего значения, а служат связующим звеном между нарративом и дидактикой в романе. Они — постоянный повод к реминисценциям и цитированию из джатак и литературных произведений. У Джо Двей знает пали и подробнейшим образом разъясняет, что означает тот или иной термин буддийской философии. Цитируя небольшие стихи-гатхи, включенные в текст джатак, У Джо Двей переводит их на современный язык. Он также объясняет значение некоторых строк из классических поэм, пересказывает джатаки, сам сочиняет лирические песни.

Героиня «Хмадобоуна» — Кхин Оун. Она была раньше младшей женой чиновника, поэтому при разделе наследства

после его смерти ей почти ничего не досталось. Победствовав некоторое время, она вышла замуж за У Джо Двея, да неудачно: муж стар и небогат. Она ссорится с ним, плачет, вздыхает. Ее дядя У Чжа Ньюн задумывает поправить дела племянницы, разведя с мужем-стариком и познакомив с богатым Коу По. Повод для развода по бирманским обычаям весьма уважительный: она молода, а детей от У Джо Двея не имеет. Кхин Оун уходит от мужа и в конце книги вновь вздыхает и плачет, но уже от любви к молодому человеку. Образ Кхин Оун иллюстрирует догматическое положение буддизма о необходимости отказа от желаний. Желания порождены не внешними объектами, а внутренним несовершенством, и в силу этого их исполнение не избавляет от страданий. Старый муж и сам автор часто сравнивают Кхин Оун с отрицательными героинями произведений У Пон Ня — с женой царевича Падумы и с женой слона Схадданы Субоддхой. В этих сравнениях дополнительно подчеркивается дидактическая нагруженность образа.

Отнюдь не просто, однако, выявляется и отношение автора к своей героине: иногда он говорит о ней с сочувствием, но чаще — с явным осуждением, всячески подчеркивая ее «невоспитанность»: она громко ссорится с мужем, так что подошедшие к дому люди слышат ее крики; выходит непричесанная к гостям в середине дня и т. п. Ради подобной женщины, как бы намекает автор, бессмысленно разрушена религиозная заслуга монашества У Джо Двея.

Остальные персонажи «Хмадобоуна» У Э, У Маун Йва, У Чжа Ньюн также тесно связываются автором с дидактическим уровнем романа. Они ведут ученые беседы на различные темы, вспоминают джатаки, цитируют поэтов-классиков, сравнивают действующих лиц с героями буддийской агиографической литературы. После ссоры супругов У Э, например, произносит речь о вреде гнева — базового отрицательного аффекта, который, наряду с пятью другими, препятствует просветлению. С помощью старинных и новых назидательных текстов герой подробно разъясняет это положение буддийской догматики.

В других случаях второстепенные фигуры нужны автору для того, чтобы вопросом «Что это значит?» дать возможность более ученому герою разразиться исторической справкой или проповедью на пять-десять страниц текста. Так, например, в третью главу романа писатель включил рассуждения о четырех видах снов, о карме, беседу о страдании с цитатой из старинной поэмы, назидательную притчу об архате, ставшем мирянином, напрямую соотносящуюся с историей У Джо Двея, размышление о мужьях с цитатой из классиков, о пяти обязанностях мужей с соответствующей

ссылкой на наставления Будды, цитату из «Падумы» о женщинах и изложения пяти обязанностей жены.

В таком же духе построены и другие главы романа. Любопытно, что Такин Кодо Хмайн широко пользуется в своем сочинении формой, свойственной средневековым трактатам и старинным учебникам: расположение дидактического материала по схеме «вопрос» — «ответ» (эти слова стоят и в начале абзацев). Например, в седьмой главе «О том, как учитель страдал, не мог спать и в одиночестве рассуждал, вздыхал и отвечал на вопросы». Вначале речь идет о переживаниях У Джо Двея, который ночью тоскует об ушедшей жене и рассуждает сам с собой. Вдруг раздается стук, старик бежит к двери, думая, что вернулась Кхин Оун, однако, это оказывается племянник героя, явившийся к дяде, чтобы получить у него ответы на вопросы по школьному заданию. Следует беседа, на восьми страницах, как будто перенесенная из традиционного учебника: ученик задает вопросы, а умудренный в предмете наставник отвечает. При этом реплики отмечаются не именами персонажей, как в обычном прозаическом повествовании или в сценическом диалоге, а словами «вопрос» — «ответ».

Нужно подчеркнуть, что в основе сюжета «Хмадобоуна» лежит не любовно-авантюрная история, а бытовая коллизия, вполне обычная для бирманской действительности. «Хмадобоун» представляет собой своеобразное сочетание любовно-бытового повествования и дидактических рассуждений. Такин Кодо Хмайн широко включает в текст фольклор и лирику, характерный национальный юмор. Если во «Властителе Золотой страны» У Ла сосредоточил бытовой и юмористический материал преимущественно в четырех главах, посвященных истории похождений адвоката и его приятеля, то Такин Кодо Хмайн распределяет юмор более или менее равномерно по всей книге. Он заставляет читателя смеяться над промахами Коу По, над беседой женщин, пришедших в гости к героине, над обманутыми ожиданиями старца, когда вместо жены ночью является к нему племянник, и т. д.

В романе много пословиц — примерно по три на каждой странице: «муж глуп — жена глупеет»; «одна жена умирает — другая остается»; «живешь легко — умирать трудно»; «еще не сел, а ноги уже свесил» и т. д. Такин Кодо Хмайн, как многие романисты тех лет, широко применяет фольклорные сравнения с духами, с чудищем билу; женщина сопоставляется то с ланью, то с тигрицей и др. В текст «Хмадобоуна» включено свыше четырнадцати лирических песен — народных и якобы сочиненных персонажами.

Итак, единственный роман Такин Кодо Хмайна, по сути дела, продолжает те поиски, которые нашли свое отражение

в «Тике о силе». Представляется уместным высказать некоторые соображения относительно жанра «Хмадобоуна». Такин Кодо Хмайн не определил произведение как ватху, ограничившись, о чем мы уже упоминали, подзаголовком «автобиография» (на английском языке).

Необходимо заметить, что сам термин ватху (*вуттху*) для обозначения европейского жанра романа еще не был общепризнанным, хотя уже активно входил в употребление. История этого термина, как известно, уходит в средневековье: в речи бирманских буддийских проповедников ватху (палийск. *ваттху*, санскр. *васту*) — это сюжетный стержень наставления. Чаще всего ватху представляло собой жизнеописание Будды Готамы или его учеников. В письменной форме поучительное жизнеописание было доступно немногим, но оно могло служить основой (букв. «внешним объектом») для проповеди или рецитации.

Имея в виду это первоначальное значение термина, обратимся теперь к «Хмадобоуну». Как отмечалось, основной персонаж, выступающий на первый план в связи с дидактическим уровнем произведения, У Джо Двей когда-то прежде, как подчеркивает Такин Кодо Хмайн, был архатом. Эта деталь в плане буддийской догматики очень значима: известно, что ступени архатства достигли ученики Готамы, но для монаха-современника Такин Кодо Хмайна архатство являлось скорее идеалом, ориентиром, нежели реально достижимой целью. Кроме того, из догматических текстов известно, что «падение» архата, умаление его духовности не могло быть абсолютным — деградировать архат если и мог, то лишь до определенного уровня. У Джо Двей с его неравным браком и выходом из монашества должен был представляться явной сатирой на тех, кто сохраняет знание буддизма, но не способен более соответствовать его высоким духовным стандартам. Добавим, что Такин Кодо Хмайну был известен интерес англичан к буддизму как «экзотической религии».

Такин Кодо Хмайн, судя по определению «Хмадобоуна» как автобиографии, апеллирует именно к этому весьма раннему значению термина ватху и, возможно, в пародийной форме стремится дать понять читателю, чему можно научиться из современной энглизированной беллетристики [16]. Одновременно с этим, разворачивая дидактический аспект произведения, автор «Хмадобоуна» пытается указать ценностные ориентиры для подлинно бирманского ватху. Нам представляется, что «Хмадобоун» имел своей целью пародировать роман как жанр и восстановить в правах старую концепцию ватху. Своим содержанием «Хмадобоун» как бы отвечает на вопрос, что бывает в реальности, когда термином, возникшим

в рамках одной культурной традиции, обозначается литературный жанр, в этой традиции не имевший корней. Безусловно, что Такин Кодо Хмайн очень четко рефлексировал на генетическую автономность бирманской и европейской литературных традиций.

Возрождение и преобразование жанра тики Такин Кодо Хмайном, однако, не повлекли за собой обращение к этому жанру со стороны других авторов. Г. П. Попов на основе анализа произведений Такин Кодо Хмайна в жанре тика пришел к выводу, что это «вполне оригинальный национальный жанр сложного эпического повествования, не имеющий прототипа в мировой литературной практике» [17]. Однако, думается, что дело не столько в том, что тики «позволяли писателю более оперативно, чем другие крупные жанры литературы, откликаться на актуальные события эпохи», как утверждает Г. П. Попов [18]. Мы полагаем, что, написав «Хмадобоун», Такин Кодо Хмайн вовсе не оказывался перед выбором: роман или тика, который решается в пользу тики.

Тика не может, на наш взгляд, рассматриваться и как попытка возродить эпос, хотя, безусловно, эпическая традиция не могла не наложить свой отпечаток на первую попытку написать буддийскую историю современности.

Итак, Такин Кодо Хмайн выводил в своем творчестве на первый план не художественные, а чисто идеологические задачи. Он придерживался традиционалистского взгляда на жизнь не потому, что не был в состоянии одолеть европейское образование или отличался прирожденным консерватизмом. Традиционализм не был для Такин Кодо Хмайна и родом эстетизма, рассматривавшего современность лишь как набор символов, которые должны быть отождествлены в соответствии с буддийской догматикой.

Традиционализм Такин Кодо Хмайна позволял писателю вести беседу с колонизаторами в форме идеологического и культурного противостояния. Он возродил и переработал для этих целей тику — жанр дидактической литературы. Комментируя современные ему события и вплетая их в ткань художественного вымысла, Такин Кодо Хмайн стремился реставрировать контекст бирманской культурной традиции. Он привлекал всю свою огромную начитанность в области письменного наследия средневековья, чтобы доказать, что связь традиции и современности восстановлена, культурный шок встречи с Западом преодолен и сделан единственно возможный выбор — выбор в пользу отечественной культуры, в пользу буддизма, в пользу Бирмы. Если Такин Кодо Хмайн и имел тенденцию к чрезмерному преувеличению значимости бирманской литературы и истории, то подобное явление не

было чем-то уникальным, а свидетельствовало о том, что в Бирме активно шел процесс складывания национальной литературы нового типа.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Maung Maung Pye. Burma's Greet Old Man Thakin Kodo Hmine. Rangoon, 1954, с. 13.

[2] Г. П. Попов. Такин Кодо Хмайн. Жизнь и творчество. М., 1974. С. 202—206.

[3] О тике как средневековом жанре теоретической литературы см. Е. П. Островская. Введение к кн.: Аннабхатта. Таркасанграха. Тарка-дипика. М., 1989, С. 19—21.

[4] Заголовок этого единственного романа — «Хмадобоун» осмыслен Г. П. Поповым как «Пример вежливого наставления». 1-я часть появилась 24 февраля 1916 г.; 2-я в 1919 г., 3-я — в 1921 г.

[5] Литература Индии.— М., 1958. С. 128.

[6] Зоджи. Тика о Такин Кодо Хмайне (Такин Кодо Хмайн тика). Рангун, 1969. С. 29.

[7] *Пасхоу* — национальная одежда, напоминающая юбку.

[8] *Оутхоу* — национальный головной убор.

[9] Такин Кодо Хмайн. Сборник стихов в (форме) лейчхоу (Лейчхоу паун чхоу). — Рангун, 1955. Ч. 1. С. 24.

[10] Как известно, в обобщенно-художественной форме это значение выражено Р. Киплингом в его стихотворении «Бремя белых людей».

[11] В 1954 г. Такин Кодо Хмайну была присуждена Международная Ленинская премия мира, явившаяся наградой за те значительные усилия, которые предпринимались писателем в деле улучшения взаимопонимания между народами. Своими корнями эта деятельность уходила в мировоззрение Такин Кодо Хмайна, сумевшего еще в первом десятилетии XX в. осознать феномен генетической автономности буддийской и христианской культур.

[12] Е. П. Островская. Ук. соч. С. 33—34.

[13] Такин Кодо Хмайн. Хмадобоун. Рангун. С. 118—119.

[14] Там же. С. 170.

[15] Там же. С. 127.

[16] Даже псевдоним писателя «Мистер Маун Хмайн» представляет собой реплику к роману У Чжи «Маун Хмайн — торговец розеллой», посвященному похождениям женолюбца и соблазнителя, а совсем не изложению жития бодхисаттвы или духовным подвигам архата.

[17] Г. П. Попов. Ук. соч. С. 206.

[18] Там же. С. 205.

СОДЕРЖАНИЕ

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

Редактор *Н. П. Дралова*

Технический редактор *С. Н. Холстинина*

Корректоры *Н. В. Викторова, С. П. Доничкина*

Выпускающий *О. Я. Карманова*

Лицензия ЛР № 060180 от 09.09.91.

Сдано в набор 28.04.93. Подписано к печати 01.11.93. Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 28,0. Тираж 5000 экз. Заказ 84.

Издательство «Андреев и сыновья».
196143, Санкт-Петербург, а/я 176, ул. Орджоникидзе, 5.

Ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга» типография № 8 Мининформпечати РФ. 190000, г. Санкт-Петербург, Прачечный переулок, 6.